

جامعة بيروت العربية
كلية الآداب
قسم الفلسفة والاجتماع
السنة الأولى
١٩٨٥ - ١٩٨٦

محاضرات في
الفلسفة اليونانية

دكتور

ماهر عبد القادر محمد

رئيس قسم الفلسفة والاجتماع
كلية الآداب - جامعة بيروت العربية

دار المعرفة الجامعية
٤ شارع سويسرا - الإسكندرية



۹/ السید مجیدی مد

محاضرات في
الفلسفة اليونانية

دكتور
ماهر عبد القادر محمد
رئيس قسم الفلسفة والإجتماع
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سويتير - الإسكندرية

الفصل الاول

—

الطبيعيون الأوائل

—

نحاول هنا أن نتتبع الفلسفة والعلم معا ، بحيث نبين العلاقة بينهما ،
حتى نكشف من تطور الأفكار ذاتها ، ذلك أنه لا يمكن عزل هذه الفكرة عن تلك ،
بل لا بد من النظر للأفكار على أنها تطورات في سياق واحد وأدت في النهاية
إلى المذاهب الفلسفية أو العلمية التي نتعامل معها .

لذلك يعرض الفصل الأول لخلفيات العلاقة بين بلاد اليونان القديمة
وجيرانها وما أدت إليه هذه العلاقة من وجود فكرة هنا أو هناك وانتقالها
وتطورها ، وما أدت إليه من تكنولوجيا معينة .

وما نلاحظه أن الطبيعيين الأوائل حاولوا إخضاع الظواهر الطبيعية
والوجود ككل للعقل ولم يقبلوا التفسيرات الغيبية أو الخارقة للطبيعة ، إن هذه
النقطة بالذات تميز فكر هؤلاء عن غيرهم مثل المصريين الذين يؤيدون الجانب
التجريبي وفي نفس الوقت نجد أن هذا الجانب اختلط بالتعاويذ والتعازيم
والخرافات . أضف إلى هذا أن اليونانيين كانوا أكثر قدرة على التنبؤ والتكهن
بمستقبل الظواهر من غيرهم مثل البابليين الذين اتبعت لهم المعلومات ومع
هذا لم يمكنهم تقديم إنجاز حقيقي يتعلق بالتنبؤ .

لم يكن لدى طاليس تصور محدد للمنهج العلمي إلا أن أسلوب البحث
والاستقصاء لديه يدل على وعيه بالمنهج وربطه كان من رأى البعض أن قضية
المنهج لم تكن تشغل أوائل الفلاسفة أكثر من انشغالهم بالطبيعة والوجود
ومن جانب آخر نجد أن اكتشاف الطبيعة عند أوائل الفلاسفة ارتبطوا لأول مرة
في تاريخ الفكرة بممارسة النقد العقلي .

إن اسم طاليس الذي يتردد هنا على أنه أول الفلاسفة يذكر دائماً
بكثير من الاحترام والتقدير بين اليونانيين منذ عصر هيرودوت . ومن المألوف

أن يضعه المؤرخون بأن أحد الحكماء السبعة لقد امتدحه هيروdot في القديسم
لحكمته وللدور الذي أسداه لحكومة بلاده وامتدحه ديوجين اللاثرتي لأنسه
حذر ملطيه من التحالف وامتدحه بلوتارك لأنه هندسى بارع وامتدحه
كيماخوس لاهتمامه بالملاحة ومعرفته كيفية حساب المسافة التي تكون عليها
السفينة في غياب البحر واثنى عليه آخرون لمعرفة الرياضية والهندسية التي
ظهرت في كيفية قياس ارتفاع الأهرام وقد نسب إليه بروجلس وديوجين القضايا
الرياضية التالية:

- ١ - زاويتا القاعدة في المثلث المتساوي الساقين متساويتان .
- ٢ - إذا تقاطع خطان مستقيمان فإن الزوايا الناشئة متساوية .
- ٣ - يمكن إنشاء مثلث إذا أعطيت لنا زاويتا القاعدة .

ويعتبر هيروdot بحق أول من قدم معلومات وافية عن طاليس ، فقد عاش
بعد ، بحوالى ١٥٠ سنة يقول هيروdot وهو يتحدث عن الحرب التي قامت بين
ليديا وميديا انه بينما الحرب مشتتة بينهما ودخلت عامها السادس تنها طاليس
بكسوف الشمس الذي حدث فعلا . هذا ما يذكره هيروdot في هذا الموضوع .
والواقع أنه نسبت تواريخ متعددة لذلك الكسوف الذي وقع فعلا في ٢٨ مايو
٨٥٠ ق م . ورغم أن بعض المؤرخين يشكون في هذا التاريخ ، إلا أن هيروdot
يذكر بعض الظروف والحوادث التاريخية التي وقعت في تلك الفترة والتي تجعل
التاريخ الذي يذكره صحيحا . ومع هذا فإنه لا يمكن الزعم بأن طاليس وفق الآراء
الحديثة كان من علماء الفلك في عصره ولكن الأرجح في رأى بعض الكتاب أن
طاليس توصل لتحديد هذا التاريخ اما بالصدفة واما عن طريق اجراء بعض
الحسابات الأولية لكن الكتابات الحديثة تشك في معرفته للفلك بصورة علمية كما
يستدل آخرون أن طاليس قام بزيارات متعددة الى مصر فمن المعروف أنه ينتسب

الى أسرة فينيقية من الشرق كما يذكر ذلك هيروdotus ويوجين اللاثرنسى
واكسنوفان وربما حصل على بعض المعرفة بالفلك من اتصاله بالفينيقيين أو من
اتصاله بالمصريين .

فمن المعروف أيضا أنه قام برحلات عديدة الى مصر القديمة واطلع فيها
على المعارف الفلكية والرياضية عند قدماء المصريين ولما عاد الى بلاده قدم
المعارف التي حصل عليها لبنى وطنه ونحن نعلم أن العلوم المصرية القديمة
خاصة الفلك والرياضة كانت مزدهرة بصورة تدعو الى الدهشة والاعجاب . من
هذه الاعتبارات الأخيرة يستدل أولئك الذين يؤرخون لطاليس أنه ربما يكون
قد وصل للتنبؤ بهذا التاريخ بناء على اعتبارات عرفها من المصريين وهم أساتذة
الرياضيات والفلك في هذا العصر .

لكن ما هي صورة طاليس عند أرسطو؟ انه من الأهمية بمكان متابعة فكرة
أرسطو عند طاليس حتى يمكن أن نستخلص موقفه الفلسفي العام ونظرية الوجود
ككل . انه اذا كان طاليس قد قدم لنا القضية الهامة .

ان الماء هو الهدأ الأساسي الذي تتدرج تحته كل الأشياء فان أول معرفة
لنا بهذا الهدأ عن طاليس ترجع الى أرسطو وهنا ينبغي علينا أن نشير الى أن
أرسطو لم تقع يده على أية كتابات لطاليس فرغم أن بعض المؤرخين يذكرون أن
طاليس دون بعض المؤلفات ، الا أن هذه المسألة مشكوك في صحتها تماما . ان
كل ما وصل الى أرسطو هو ما رواه الناس عن طاليس في عصر أرسطو وبطبيعة
الحال لم تكن لدى أرسطو اية وسيلة لمعرفة آراءه الحقيقية التي تدعم رأيه
المذكور ولو كان قد توافر له لأخبرنا أرسطو ومن الواضح أن أرسطو حينما وصلت
هذه العبارة والأقوال التي رويت عن طاليس انما اعمال جهازه النقدي في كل

ما سمعه ونحن نجد أن أرسطو حينما يتحدث عن طاليس في كتاب الميتافيزيقا يقول : يقولون أن طاليس قال : وحينما يتحدث أرسطو بطريقة المألوفة يقول : " ما يؤدي عن طاليس وهذا في حد ذاته يشير الى أنه لم تكن هناك ثمرة مؤلفات لطاليس بين يدي أرسطو .

ان أرسطو يذكر في كتاب الميتافيزيقا ما ذكره الفلاسفة الأوائل حول البدء الأول للأشياء ، ويقول أن طاليس هو أول مؤسس لهذا الاتجاه ، فلقد قال بأن البدء هو الماء ولهذا السبب أعلن صراحة أن الأرض تطفو على سطح الماء .

ثم يتحدث أرسطو عن مصدر هذا الافتراض عند طاليس فيذكر أن هذا الافتراض جاء من ملاحظة أن النباتات والحيوان يغتذيان من الرطوبة ، والرطوبة في بدنها نشأت من الماء ومن ثم فانه بما أن الماء هو البدء للرطوبة . والنبات والحيوان يغتذيان من الرطوبة فالما هو بدء النبات والحيوان ويتكسبون منه بالضرورة ذلك هو تفسير أرسطو وهو ما يذكره عن طاليس ومن خلال هذا اعتبر أرسطو أن طاليس هو أول من وضع لنا المعرفة بالعلة الأولى .

ولكن ينبغي علينا أن نأخذ هذه العبارات التي أورد ها أرسطو بحذر شديد لأن كل ما هو مذكور عن لسان أرسطو إنما ورد بمصطلحاته هو وليس بمصطلحات طاليس فمن المؤكد أن طاليس لم يعرف مصطلح العلة الأولى أو المصطلحات المشابهة فلم تكن هناك مصطلحات فلسفية دقيقة بأي حال من الأحوال قبل افلاطون . ولذا فان ما يذكره أرسطو إنما هيافته الخاصة ومثل هذا ما يمكن أن نلاحظه أيضا من استخدام أرسطو لمصطلح بدء الذي استخدمه ليشير به الى أميين : الأول تعين نقطة البداية ، والثاني : الإشارة الى العلة الفاصلة .

الا أن السؤال الذى يهمنى الآن هو : لماذا اختار طاليس الماء كجدا لا شك أن ثمة آراء كثيرة ذكرت منذ عصر أرسطو وحتى العصر الحديث حول هذا الاختيار وهذه الآراء يمكن تصنيفها فى صنفين : الصنف الأول - يشير الى أن هناك أساس غيبى أو اسطورى بمقتضاه .

ذهب طاليس الى هذا الرأى والصنف الثانى يشير الى أن هناك أساس عقلى - جعل طاليس يتخذ الماء مبدأ . أما الذين أقاموا تفسيرهم على أساس أسباب غيبية أو أسطورية فانهم يفترضون هذا بناء على حياة طاليس ذاته وعلى تقسيم يقيسونه بين الأسطورة الشرقية والأسطورة الاغريقية وأصحاب هذا التفسير لا يساورهم الشك فى أن طاليس كان على صلة بالأفكار البابلية والأفكار المصرية القديمة وأنه حتما قام بزيارة مصر وبابل . وما يلاحظه أصحاب هذا التفسير فان الماء يلعب دورا رئيسيا فى حضارتى بابل ومصر القديمة وهو ما يظهر جيدا وبوضوح فى الجانب الاسطورى عند الشرقيين فحضارة بابل وحضارة مصر القديمة تعتبر من الحضارات التى أقيمت على ضفاف النهر فعلى سهل النال نحن نجد أن نهر النيل فى أثناء الفيضان يرسب طبقة من الطين ومنها يمكن أن تنشأ حياة جديدة .

كذلك فانه من السهل على الذين يعيشون على ضفاف النيل أن يعتقدوا أن كل أنواع الحياة وصورها مصدرها الماء ويبدو أن أرسطو قد أخذ هذا الجانب مأخذ الجد فلقد نسب الى طاليس قوله بأن الأرض تطفو على الماء يقول أرسطو : يقول آخرون أن الأرض تطفو على الماء وهذا هو أقدم تفسير انحدر الينا من طاليس الملطى الذى ذهب الى أن الأرض تطفو على سطح الماء لأنها مثل قطعة الخشب أو الأشياء الأخرى المشابهة التى من طبيعتها أن تطفو على سطح الماء . وأما الصنف الثانى الذى يذهب الى أن طاليس قال رايه هذا

بناءً على معطيات علمية فانهم يشيرون الى أن طاليس وجد أن الماء هو الجوهر الوحيد الذى يمكن فى صور مختلفة بدون استخدام أجهزة علمية فالماء وفقاً لدرجة الحرارة يمكن أن يتخذ صور ثلاثة : فقد يكون على الحالة الغازية (بخاراً) حين ترتفع درجة الحرارة وقد يكون فى صورة الحالة الصلبة ويصبح ثلجاً اذا انخفضت درجة الحرارة ، وهو فى الحالة العادية نراه سائلاً ومن أهم المدافعين عن هذا الرأى بيرزيت الذى يشير الى أن هذا السبب هو الذى جعل طاليس يذهب الى القول بأن الماء هو الجوهر الأول .

ولكن لنا أن نقول بعد كل هذه الآراء أن ما يذكره هذا المؤرخ أو ذاك عن طاليس إما يؤخذ على سبيل الترجيح أو الاحتمال بصورة من الصور ولا يمكن لأحد أن يزعم صحة هذه الآراء مطلقاً ، فلم يدون طاليس كتابات ولم يخلف أوراقاً مكتوبة يمكن تحليلها ونقدها ومعرفة مضمونها وكل ما ذكر من آراء جاء بناءً على الروايات التى وصلت الى المؤرخين عن طاليس ، لكن حقيقة طاليس للهدأ الأول لانعرفها على وجه اليقين ، ولذا لا نستطيع أن نقبل أحد التفسيرات دون التغيرات الأخرى ، فليس هناك ما يشير الى أن طاليس اصدر آية وفقاً لهذا التفسير أو ذاك .

أما انكسندريس صديق طاليس ومعاصره ، فلقد ذهب ايولودورس السى أن عمره كان ستون عام فيما بين (٥٤٦ - ٥٤٧ ق م) كذلك ذكر ثيشيتيسوس الى أن يعبر أول اغريقى ينشر كتاباً بعنوان " فى الطبيعة " ويكاد لا يشك الكتاب فى أن انكسندريس نشر هذا الكتاب الذى وصل الى ابوابولودورس ويرى البعض أنه ربما وصل هذا الكتاب الى أيدي أرسطو ثم يثوفراسطى من بعده عن طريق كتبه الرقيوم . لكن لنا أن ندون ملاحظة هامة وهى أن مذاهب انكسندريس وانكسيماس من بعده لم يذكرها كاتب قبل أرسطو حقيقة نجد

اشارات الى الفيلسوفين عند حديث افلاطون عن طاليس وعرض فكرته ففسى أن الأشياء مليئة بالأدلة لكننا لا نجد اشارات لمذهبيهما ولقد تنبه مؤرخ حديث وهو جيجون الى هذه المسألة فافترض أن اكتشافهما يرجع الى اهتمام أرسسطو العميق بالجوانب التاريخية لموضوعاته وأنه لابد لقد غر على أعمال لهما واكتشف الكتابات التي تعزى اليهما والتي ربما كانت مفقودة حتى عصره . ومن أهم كتابات انكسندر ريس ما يلي :

- ١ - في الطبيعة .
- ٢ - وصف الأرض .
- ٣ - النجوم المثبتة .
- ٤ - الفضاء .

ولكن لماذا رفض انكسندر ريس قضية طاليس الأساسية القائلة بأن الماء هو البعداء ؟ وما الذي جعله يذهب على خلاف طاليس الى القول باللامتناهي ؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال نلقى بعض الضوء على نقطة هامة بالنسبة لانكسندر ريس لقد ذهب بعض الكتاب الى أنه ينبغي أن ننظر لانكسندر ريس على أنه من علماء الجغرافيا والفلك حيث صنع كرة الفضاء ككل ويعتبر أول من رسم خريطة للعالم القديم وقتئذ وهذا ما جعل الجغرافي السكندري ارتوثيستي يشيد بعبقريته الجغرافية ولكن ليس لدينا أدلة قاطعة أو أية تفاصيل عن مثل هذه الأقاويل بالإضافة الى هذا يذكر آخرون أنه قضى شطرا كبيرا بين حياته في أسبرطة تلك المدينة التي أحبها واحبته لقد انقذ حياة مكانها ذات يوم حين أخبرهم بنهويء ان هناك زلزال سوف يدمر المدينة وطلب اليهم أن يقضوا ليلتهم في المراة . اذن من الطبيعي أن تتسق أراء انكسندر ريس مع كل هذه المعارف ويمكن لنا أن نرى كيف هذا لقد أشار سبليقيوس الى معنى

هام أخذت من ثيوفراسطى يقول فيه : لقد حدد انكسندر ريس الهدأ . . . الهدأ
الاشياء الموجودة . . . فيقول ليس الماء أو شئ آخر هو الهدأ ولكنه جوهر سر
آخر مختلف هو اللامحدود منه أنت الى الوجود كل السماوات والعوالم . ولقد
فسر سيلقيوس هذا القول على النحو التالى : من الواضح أن انكسندر ريس حينما
لاحظ كيف أن العناصر الأربعة يتحول كل منها الى الآخر وجد أنه ليس مسن
المعقول أن تندرج تحت أى منها بقية العناصر الأخرى ولذلك افترض شيئاً
تندرج تحتها ولا تندرج تحتها .

من هذا النص يتضح لنا أن انكسندر ريس رفض أن يكون الماء أو أى عنصر
آخر هو الهدأ لأنه لا يمكن أن تندرج تحته العناصر الأخرى ، ولهذا السبب
افتراض وجود جوهر لا محدود ورأى كل الاشياء أقل تحديداً وقد وصفه باللامحدود
ولقد وجد انكسندر ريس أن الماء فى حد ذاته ينتقل من حالة الصلابة (أى الثلج)
الى حالة السائلة عن طريق الحرارة ومن ثم فان الحار والبارد لهما السبق على
الماء ذاته ، ولا يمكن القول بناء على هذا أن الماء هو الهدأ طالما أن هناك
ما هو أسبق منه ولهذا السبب أيضاً وجود أنه من الأقرب الى الصواب أن نتخذ
اللامحدود أو اللامتناهى هدأ على اعتبار أنه لا يوجد هدأ آخر وراء اللامتناهى
وهو ينظر الى هدئه الجديد من زاويتين : الأولى من حيث الكيف ، لا ن
اللامتناهى لا معين ، وذلك بخلاف الماء الذى عينه طاليس .

والثانية من حيث الكم ، انه لا محدود بمعنى أنه يجمع الاضداد جميعاً .
من هذا المنطلق فان انكسندر ريس باعتراف بعض الكتاب يعتبر أول من زودنا
بنظرية فيزيائية حقيقية للعالم غير المرئى وذهب الى ما وراء الظواهر ولكن كيف
هذا ؟

ان افتراض وجود حقيقة غير مرئية وراء ما هو مرئى خاصة بالنسبة لمن يبحث

عن الوحدة الكامنة وراء كثرة الظواهر، إنما هو في حد ذاته افتراضا معقولا من الناحية العامة. ولقد كان لدى انكسندريس مبررا لتبني هذه النظرة وهذا ما يزودنا ببعض الملامح الأساسية للفكر اليوناني عبر تاريخه الطويل خاصة فيما يتعلق بفكرة المتضادات الأولية لقد حاول انكسندريس لأول مرة في تاريخ الفلسفة أن يقدم لنا تعبيرا فلسفيا عن هذه الفكرة رغم أنه لم يكن لديه تمهيزا واضحا بين فكرة الجوهر والصفة - ذلك التمييز الذي نلتقى به لأول مرة عند أفلاطون وأرسطو لقد أشار انكسندريس الى فكرة الحزمة، كما أشار الى الحار والبارد والجاف والرطب وهذه لم يتمكن بالنسبة له صفات وإنما كانت أشياء لقد كان بإمكانه أن يفكر في الحار والبارد على اعتبار أنها شيان متضادان ويمكن اجتماعها. وهذه النظرة تشير الى ملاحظة هامة تلتقي الضوء على فكر انكسندريس.

فقد لاحظ أن هناك اتجاهات طبيعيا لدى كل من العناصر الأربعة ليصالح بقية العناصر الأخرى المتضادة. فعلى سبيل المثال الماء والهواء انهما دائما في صراع دائم وعند ما يلتقيان يتصارعان بعنف حتى ينتصر أحدهما على الآخر فاما أن تخمد النيران وينتصر الماء أو أن ينجب الماء وتبقى النار وحدها. (لقد وصف سيمليقيوس تحول الماء الى نار والعكس في ثنايا حديثه عن انكسندريس) لكن هناك بطبيعة الحال مرحلة وسط في هذا التحول وهذه المرحلة مرئية ويمكن ملاحظتها وهي تحول الماء الى بخار أو غاز، وهو ما أشار اليه القدماء ضمنا. ولكن علينا أن نلاحظ في مجال العالم الطبيعي الخارجي لا يوجد انتصار نهائي ودائم يمكن ضمانه للزعم بأن النتيجة ستكون في جانب هذا العنصر أو جانب الأضداد (كما تخيل انكسندريس) ان مسألة التوازن بين العناصر الأربعة لا بد من وضعها في الاعتبار فإذا انتصر عنصر من العناصر في جانب فان الأضداد ستتصرف حتما في جوانب أخرى.

لكن هناك قضية هامة يجب مناقشتها بالنسبة لانكسندريس وهي لما

صنع هذا العالم ؟ لقد افترض الطبيعيون الأوائل كما يقول أرسطو أن العالم قد صنع من جوهر مادي ولقد تساؤلوا بطبيعة الحال عن ماهية هذا الجوهر ، هل هو الماء أو غيره . تلك هي وجهة نظر أرسطو فيما يتعلق بسوقف المدرسة الايونية . ولكن هل قال هؤلاء بهذه التعبيرات فعلا ؟ ان أرسطو حين تحدث ويتناول وجهة نظرهم بالشرح انما يفعل ذلك من خلال وجهة نظره هو وذلك حين أخذ يبحث العلل المادية والفاعلية والغائية والصورة ، ولقد أشار الى أن هؤلاء يهتدون في القام الأول "بمادى" من نوع مادي ، لكن وجهة نظر أرسطو هذه قد سهت بلا شك بعض التقليل لأولئك الذين افترضوا انه يكتب في تاريخ الفلسفة . لكن علينا أن نشير الى أن هؤلاء لم يستخدموا المصطلح مادة ولم يذهبوا الى أن العالم مصنوع من مادة وانما كانوا يستخدمون المصطلح طبيعة .

ولذلك فان تصور العلم الايوني للعالم على أنه له طبيعة انما هو من الابتكارات التي اضافتها هذه المدرسة في ذلك العصر .

هناك نقطة أخرى هامة يجدر فهمها بالنسبة لانكسندريس لماذا أطلق المصطلح لا محدود وكيف تصوره ؟ هناك اعتبارات عديدة يذكرها أرسطو الذي يشير الى خمسة أسباب تعود الى الاعتقاد بأن هذا الشيء مثلا لا محدود أو لا متناهي .

ولكن يهمننا من هذه الاعتبارات الاعتبار الذي يشير الى العنصر الزمني ان اللامحدود عند انكسندريس نطلق عليه اللامتناهي أيضا " (فكرة اللامتناهي من الناحية الأمانية كانت مألوفة للعقلية اليونانية القديمة خاصة فيما يتعلق بالاعتبارات الدينية وفكرة الخلود) .

ان اللامحدود أو اللامتناهي عند انكسندر ريس يتصف بأنه أزلي ولا يموت واللامحدود وفق رأى انكسندر ريس مبدأ كل الأشياء ومن ثم لا يمكن أن يكون له مبدأ ، لأنه في حالة ما اذا كان له مبدأ فسوف لن يكون هو المبدأ ، وانما سيكون المبدأ الجديد وما ليس له مبدأ وبلا نهاية هو اللامحدود تلك بعض الأفكار الرئيسية التي أردنا أن نورد ها عن انكسندر ريس رغم أنه توجد له آراء أخرى هامة في موضوعات متعددة .

أما فيما يتعلق بثالث هؤلاء الفلاسفة ، فان الكتابات التي لدينا تشير الى أن انكسيمانس ظهر في منتصف القرن السادس قبل الميلاد وأنه عاصر انكسيمندر ريس وتلميذ عليه ويذكر ديوجنس اللايرثي انه كان يكتب بأسلوب بسيط ومختصر . ومن المألوف أن يذكر الكتاب أن مؤلفاته كانت موجودة في العصر الهلينيستي .

وكما جرت العادة في المدرسة الايونية اتخذ انكسيمانس من الهواء مبدأ للأشياء فالقصور الذي يمكن تفسير طبيعة الأشياء عن طريقه هو الهوا . لأن كل الأشياء في رأيه تتقدم ابتداء منه وتنحل اليه لقد فهم انكسيمانس موقف انكسيمندر ريس من فكرة اللامحدود ووجد أنه لا يمكن الزعم بأن الأشياء تتخذ من اللامحدود مبدأ لذلك بدأ في تحديد موقفه وبدأ يحدد المبدأ من جديد ويعينه . بعد أن أصبح يتخذ صورة اللاتعيين . عند أستاذة وكان الهواء هو المبدأ .

والذي لا شك فيه أن بعض المؤرخين لاحظ أن فكر انكسيمندر ريس أكثر تقدماً لأنه لم يتخذ مبدأ واحداً في تحديد أصل الأشياء وبهذا الملاحظة يصبح فكر انكسيمانس بمثابة خطوط تراجعية الى عصر طاليس مرة أخرى لأنه

فيد التغيير فما الذى جعل انكسيمانس يخطو هذه الخطوات ؟ وما هـى
الاعتبارات التى قادتـه لاتخاذ الهواء مبدأ ؟ فى الاجابة على هذه التساؤلات
نجد لدينا على الاقل نوعين من الاسباب : النوع الاول ، مستمد من تيار الفكر
الذى انتقل اليه منذ طاليس والنوع الثانى : يرجع الى الافكار العامة والشائعة
لدى الناس فى عصره .

لقد نظر انكسيمانس الى الهواء على أنه المبدأ ، ذلك المبدأ الذى تستمد
منه كل الاشياء وجودها واليه ترتد مرة أخرى . لكن المشكلة بالنسبة لانكسيمانس
ليست فى تحديد هذا المبدأ وانما المشكلة بأسرها ترجع الى اهتمام الفيلسوف
بتفسير العملية التى وفقا لها تتم أو تحدث هذه التغيرات . اذا لم تهتـم
المادة على حالتها الاولى دائما ، فهل من الممكن أن نقدم تفسيراً طبيعياً يشرح
لنا لماذا أو كيف تطورت المادة الى الصور المتعددة التى نراها عليها فى هذا
العالم ؟ ان هذا التساؤل فى اعتقادنا له الصدارة فى أفكار هذا الفيلسوف .

ولقد قسم أرسطو الفلاسفة قبل عصره الى صنفين : (الفيزيقيـا) ومن اطار
الصنف الاول من الفلاسفة يذكر انكسيمانس الذى كان اول من أشار الى عمليتي
التخلخل والتكاثف لأول مرة فى تاريخ المدرسة الطبيعية ، وهو ما جعله يتخذ
الهواء مبدأ (ارسطو : ما بعد الطبيعة) فما هى نظرية انكسيمانس فى تفسير
عمليتي التخلخل والتكاثف ؟

أ- رأى سبليقيوس عن تفسير نظرية انكسيمانس

يقول سبليقيوس عن انكسيمانس ونظريته ما نصه " انكسيمانس الملقى هو
صاحب انكسندريس ورفيقه وقد افترض ايضا جوهر لا متناهى تتدرج تحته كل
الاشياء ولكنه مع هذا ليس جوهرًا لامعينا أو لا محدودًا من حيث الطابع كما

ذهب انكسيمند ريس أنه معين وقد اطلق عليه الهواء وهو يختلف تبعاً لاختلاف الأشياء فإذا تخلخل أصبح ناراً وإذا تكثف أصبح رياحاً ثم سحاباً وإذا تكثف أكثر وأكثف أصبح ماءً ثم أرضاً ثم حجارة . وكل شيء آخر يصنع من هذه الأشياء . وقد افترض أيضاً حركة أزلية تلك الحركة التي تعتبر في رأيه علة كل التغيرات .

ب - رأى هيوليتس في نظرية انكسيمانس :

يقول هيوليتس عن انكسيمانس ونظريته : " يقول انكسيمانس الملقى أن المبدأ هو الهواء اللامتناهي الذي يأتي منه كل شيء والذي أتى منه كل شيء في الماضي وسوف يوجد منه كل شيء في المستقبل أن كل شيء يصدر عن هذا المبدأ والهواء من حيث صورته يكون كما يلي : حينما يكون موزعاً لا يرى ويصبح مرئياً بالحرارة والبرودة واليبوسة والحركة . انه في حركة ثابتة والهواء يفترض وجود صور مرئية مختلفة إذا ما تخلخل أو تكثف فإذا ما تخلخل أصبح ناراً وبالتكثف تكون الريح ومن الهواء أينما تأتي لنا السحب وباستمرار عملية التكثف تنتج المياه وباستمرار التكثف أيضاً توجد الأرض والحجارة هي أكثر الصور التي تنتج لدينا من عملية التكثف كل هذا يوجد لدينا ما هو حار وما هو بارد .

ج - ويقول كاتب آخر :

" بعد انكسيمند ريس جاء تلميذ ، انكسيمانس الذي افترض بوجود الهواء اللامتناهي ذلك الهواء الذي تكون نواتجه معينة وهي الأرض والماء والنار ومن هذه جميعاً يأتي كل شيء آخر .

نستنتج من كل ما سبق أن الانجاز الحقيقي لفكر انكسيمانس يتصل في أمرين هما :

(١) ان الهواء في رأيه جوهر لا يرى ومنه نشأت الأشياء .

(٢) ان الاختلافات التي تظهر لنا من حيث الكيفية يمكن ردها لأصل مشترك بينهما وهو الاختلاف من حيث الكم ومن هذه الخاصة تبدو لنا النظرية المتسقة للمدرسة الملطية .

لقد أثرت آراء انكسيمانس على الفلاسفة المتأخرين من بعده فعل سبيل المثال نظرية فيثاغورس عن العالم أقرب الى أفكار انكسيمانس منها الى أفكار معاصريه وكذلك بعض اتجاهات انكشافوراس ودبيقريطس لها صلات واضحة مع أفكاره لذلك اعتبر مذهبهم متما للمدرسة الايونية وموقعها من العلم الطبيعي .

ويمكن لنا أن نقف على ما يقوله أحد مؤرخي العلم والفلسفة اليونانية حول أفكار ونظريات هذه المدرسة حيث يقول لنا :

غالباً ما يقال أن العلم بدأ باليونانيين ، فماذا يعني هذا القول ؟ وماذا يعني الحديث عن أصل العلم بأسره ؟ اننا من جانب أول نجد أن كروثر يعسرف العلم بأنه " نسق السلوك الذي بواسطة يسيطر الانسان على بيئته " ، فلا يوجد مجتمع انساني بدون مبادئ أولية عن العلم . وبصورة أكثر عمومية يمكن تحديد العلم بأنه أسلوب للمعرفة . وعلى سبيل المثال فان وصفه بأنه يحتوى أولاً على " ادراك منظم ومنسق وعلى وصف أو تفسير للظواهر الطبيعية " ويشتمل ثانياً " على الأدوات الضرورية لهذا العمل وبصفة خاصة المنطق والرياضيات " .

ولكن هل هذا العلم المدرك تماماً بدأ عند نقطة معينة في المكان والزمان على الأقل الى الحد الذي ذهب اليه الغرب ؟ معظم الذين كتبوا عن العلم القديم كانوا يظنون ذلك . ولقد كان أرسطو هو أول من اقترح ان البحث نفسى أسباب الأشياء بدأ بكاليس المطلق . وبدون شك فان طاليس والفلاسفة الآخرين انكسندريس وانكسيمانس قد استبقوا قدرا كبيرا من المعتقدات

والافكار القديمة سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، ولكن تأملهم — وهذا منونش بصورة عامة — أدى الى فجوة مع الماضى ، مما يبرر الادعاء بأن الفلسفة والعلم بدأ بهم . ولتقدير مساء هذا التفسير يجب علينا أن نفحص كيف كانت المساهمة الملطية أصيلة ومتميزة ويجب علينا أيضا النظر فيما يقال من الجانب الآخر .

كان عالم طاليس أبعد من أن يكون عالما بسيطا ، فبعض من انجازات حضارات الشرق الأدنى كانت على اتصال بملطية وهذه النقطة تتصل مباشرة بمشكلاتنا . فمن جانب أول نجد أن التكنولوجيا خلال القرنين الرابع والثالث ق .م كانت مزدهرة ورائعة فى وادى النيل وبلاد ما وراء النهرين ، وكانت هناك تغيرات متشابهة أيضا فى وادى الهند وفى الصين . ويذكر بعض الكتاب ، أن تاريخ التعدين يرجع الى استخدام الأدوات الحجرية لصناعة المعادن الموجودة طبيعيا . لقد عرف تكتيك الطرق والصحراء والسبك قبل حوالي ٣٠٠٠ ق .م وسرعان ما قدمت سبائك النحاس ليس نجاة معدنين نقيين ؟ ولكن يصهر تسراب النحاس مع تراب آخر يحتوى على معدن أو معادن أخرى مثل القصدير أو الانتيمون "حجر الكحل" أو الزرنيخ أو الرصاص أو الزنك وأيضا يرجع أصل عمليات الغزل والنسيج الى عصور ما قبل التاريخ . كما أن من الممكن الحكم على مهارات صناعة النسيج المصرى القديم من بقايا أعمالهم التى حفظت ، فقد عثر على بعض من الكتان فى المقابر الملكية فى بابييدوس ويرجع تاريخها الى الأسرة الأولى (تقريبا ٣٠٠ ق .م) وتشمل على ١٦٠ فتلة فى البوصة فى السداء "النسيج" و ١٢٠ فى لحة النسيج .

والفخار هو الابتكار الثالث الذى كانت له نتائج بعيدة المدى فى اقتصاد المجتمعات المبكرة . وفى البداية كانت الأوعية الفخارية تشكل مباشرة باليد

ولكن استخدام عجلة الفخارنى يؤرخ لها بصفة عامة حوالى ٣٢٥ ق م، ويبدو أن بدأ استخدام العجلة قد طبق فيما بعد على العربات. أما عن الأهمية الكبرى من وجهة نظر تطور الحضارة البدنية فقد كان تطور الزراعة هو الشيء الهام فزراعة الأنواع المختلفة للفلل، وتطور تكتيكات الرى، واستئناس الحيوانات واكتشاف طرق حفظ واعداد الطعام، كما يذكر هو ابتكار يؤرخ له بحوالى منتصف القرن الرابع.

اننا نستطيع فقط أن نخمن كيف حدثت مثل هذه التقدمات التكنولوجية. ومن الانصاف الافتراض أن المصادفة لعبت دورا هاما فى كثير من الاكتشافات وكثال فى حالة الفخار ربما يلاحظ أن ترك الطين فى النار بالمصادفة أكسبه خصوص جديدة. كذلك يجب ألا نقلل من الوثبة الوهمية الضرورية لتقدير احتمالات المادة الجديدة ولرؤية كيف تمتغل.

ولقد استغرق تطور تكتيكات التعدين وصناعة النسيج بصفة خاصة تدرج تعليم طويل وشاق عن طريق التجربة والخطأ. وقد لاحظ الحرفيين التأثيرات المختلفة التى تنتج من مزج الأثرية المعدنية المختلفة بنسب مختلفة، وبدون شك فانهم غالبا ما نوعوا عن قصد تلك النسب وجربوا التكتيكات المختلفة لعهد الأثرية المعدنية - وبصفة عامة قاموا باختبار ليس بالمعنى التكنيكى للكحلة - تجاربهم المصممة ليس لتجربة النظرية ولكن لاثبات النتيجة النهائية لعملهم وللحصول على سبيكة أقوى أو أجود أو احد.

ان التطورات التكنولوجية الهامة لا تدل على العلم وحسب ، ولكن تدل على العمل التخميني والتقدير الضبوط . ولكن فى حين أنهم يشاركون بدون نظرية واعية فانهم اظهروا مقدرة متطورة عالية للملاحظة وللمتعلم من التجربة . ومن الممكن هنا استخدام الدليل الانثروبولوجى لكلمة بقايا عصور ما قبل التاريخ . وبصفة خاصة فان عالم الانثروبولوجيا الفرنسى (لبنى ستروم) لفت النظر لتعقيد ولدقة كثير من الأساليب الصنعة التى عثر عليها فى المجتمعات البدائية . ويذكر مثال له فى "العقل البدائى" وهو عن الفيليين الذى يجهز حوالى ٤٦١ نوع حيوانى مختلف يشتمل على ٦٠ فصيلة مختلفة من السمك و ٨٥ نوع مختلف من الحيوانات اللافقارية ، وعلى فرض أن وجهة النظر التى منها تتميز الأصناف لا تطابق وجهة نظر عالم الحيوان الحديث فان مثل هذه التصنيفات تدل على مهارة كبيرة فى الملاحظة .

لقد أدت التكنولوجيا الى تقدمات رائعة فى القرنين الرابع والثالث ، ولكن هناك ستمين آخرتين لحضارات الشرق الأدنى القديم أكثر انسابا للعلمس اليونانى المبكر أولها الطب ، وثانيها الرياضيات وعلم الفلك . وفى الواقع فان كل من الطب المصرى وطب بلاد ما وراء النهرين يغلب عليه المعتقدات السحرية والخرافات . وتظهر اللوحات الطبية الآشورية والبابلية أن التشخيص اعتمد على التكهن بكثرة ، ومن حيث العلاج فقد اعتمد على محاولة طرد الأرواح التى كان يعتقد انها مسئولة عن معظم الأمراض . ويظهر البردى الطبى

من مصر أن العلاج هناك أيضا اعتمد عادة على خليط من التعـساويز
والتعازيم والنبات البسيط أو الأدوية المعدنية ، ومع ذلك ففي بعض
الأحوال على الأقل تقدم الطب المصري لما بعد مستوى الطب الشعبي .

أن برديـه الشهيرة التي تؤرخ من حوالي ١٦٠٠ ق.م ، وتضم مادة من
فترة أكثر قدما تحتوى على بيان ٤٨ حالة فى الجراحة الطبية ، تشمل على
إصابات الرأس والجزء الأعلى من الجسم ، وكل تقرير حالة مقسم إلى العنوان ،
الفحص ، التشخيص ، المعالجة وشرح للمصطلحات الطبية الصعبة ، وأسلوب
البيان كله محصور والمعالجات الموصوفة بصفة عامة بسيطة ومستقيمة مثل :
"امسح الجرح بالدهن" هذا مثال نموذجي . ولقد اعترف بأنه فى بعض
الحالات من المحتمل عدم الشفاء ، لقد كانت هذه البرديـة هى الوحيدة
التي وصلت إلينا ، وهى تظهر أن المصريين بدأوا فى مرحلة مهكرة محاولة
تسجيل بيانات تجريبية تتعلق بمجالات خاصة فى نفس الطريق شلما كان
يفعل الأطباء البهيوقراطيون . وحتى مع هذا ففي هذا النص الذى يعتبر
بصورة عامة عجيب لتحرره عن السحر والتكهن ، فإن الكاتب يتجه عند
أحدى النقاط إلى المساعدات الخارقة للطبيعة . فالحالة التاسعة التى هى أيضا
فوق العادة فى عدم احتوائها على تشخيص أو أى فحص ، تنتهى بوصف للتعويذ ، التى
تتلى للتأكد من أن العلاج مؤثر .

النظام العددي البابلي يوتكز على قاعدة ترتيب العدد . وكان للمصريين مثل
الرومان علامات ل ١ ، ١٠ ، ١٠٠ ، ١٠٠٠ وهكذا ، ويصرون العدد ٤٤
بأربعة علامات من رقم عشرة زائد أربعة علامات فردية . وهذا نحن ان نقسار
نظامنا الذي يوتكز على قاعدة ترتيب العدد الذي فيه الرقم ١١ لا يعني ١ + ١ ،
ولكن ١ تشير الى عشرة بالإضافة الى ١ . ولقد استخدم البابليين نفس القاعدة
بالرغم من انهم لم يستخدموا رقم عشرة ولكن استخدموا رقم ٦٠ كقاعدة لهم :
فالرمز الواحد يتبعه رمز عشرة فيمثل رقم ٦٠ (١٠ + ٦٠) وهكذا . وتصبح
بعض مزايا نظام ترتيب العدد واضحة عندما نتأمل كيف تعامل تجزئة العدد
في ترميم ترتيب العدد فان عملية ضرب ٤ و (١٢ x) - تتم بنفس طريقة ضرب
٤ x ١٢ ، في حين ان العملية المعادلة تكون اكثر تعقيدا اذا استخدمنا
الكسور الاعتيادية ($\frac{2}{5} \times \frac{3}{25}$) .

وفي الحقيقة فان المصريين عقدوا الامر لانفسهم بصورة بعيدة بتحويل كسر
الكسر باستثناء الـ $\frac{2}{3}$ الى كسر فيها البسط واحد ، وكذلك فانهم
عاملوا ٤ و - ليس $\frac{2}{5}$ ولكن $\frac{1}{3} + \frac{1}{15}$. وتظهر نصوص
بالخط المساري ان البابليين بلغوا غرضا ملحوظا ليس في مجال الحسابات
الرياضية فقط ، ولكن ايضا في الجبر وصفة خاصة في استعمال المعادلات التربيعية

ويعتبر الدليل لعلم الفلك البابلي الجبر غير كامل . وكل النصوص الفلكية
الموجودة بالخط المساري تؤرخ للعصر السليوتي Seleucid period
(تقريبا ثلاثة قرون الاخيرة قبل الميلاد) ولكن لوحظت بتأكيد البشائر السماوية
وسجلت من حوالي منتصف القرن الثاني . وواحد من اوائل مثل هذه المجموعات
هو ما يتعلق بظهور واختفاء venus الذي سجل لعدة سنوات في عهد
Ammisaduqa (حوالي ١٦٠٠ ق م) . وفي حوالي القسرن

الثامن تمت ملاحظات منظمة للظواهر السماوية والتقلبات الجوية للبلاط الملكي . وفي القرن الثاني الميلادي كان لدى بطليموس الفلكي اليوناني الكبير منفذ لسجلات — كاملة باعتبارها عن الكسوف من عهد Nabonassar لما بعد ذلك واستخدم لسنة الاولى من هذا العهد (٧٤٧ ق . م) كخط اساسي لكل حسابات — الفلكية . وقد نفذت مثل هذه الملاحظات في الاصل لاغراض فلكية — للتكهن ببخت الملكة او الملك — او لانشاء التقويم الذي يعتمد على ملاحظة اول واخر رؤى سنة للقمر .

ولا يجب اهمال دقة تلك الملاحظات البابلية المبكرة ، فكثير من الظواهر — التي اهتموا بها توجد بالقرب من السماء ولهذا فمن الصعب مراقبتها . وايضا لا يمكن ان تحدد بدقة المرحلة التي عندها كانت النظرية الرياضية مطلوبة للمعلومات الفلكية . والمراجع الرئيسي الحديث عن علم الفلك البابلي وهو Otto Neugebauer يشك في ان هذا برز قبل حوالي ٥٠٠ ق . م . ومع ذلك فمن الممكن استنتاج نتيجتين موجبتين : اولا : ان البابليين توصلوا الى ملاحظات شاملة عن مجال محدود من الظواهر السماوية قبل ان يبدأ العلم اليوناني بفترة طويلة . وثانيا : بالتقارير التي جمعوها كانوا في وضع يسمح لهم بالتكهن بظواهر معينة . ولم يستطيعوا في اى مرحلة ، كما لم يستطيع اى انسان اخر في العصور القديمة ان يقوم بعمل تخمينات دقيقة عن رؤية كسوف الشمس عند اى نقطة على وجه الارض ، واقصى ما استطاعوا ان يفعلوه هنا هو القول متى يستبعد الكسوف الشمسي ومتى يكن محتملا . ومن ناحية اخرى ربما استطاعوا جيدا التكهن — بكسوف القمر ، ومثل هذه الاثباتات لا تركز على اى قاعدة هندسية للجسم السماوي ، ولكن على اجراءات حسابية خالصة ، وهي التي تركز على تقدير — من لوحات متعاقبة نشأت من الملاحظات السابقة .

والرغم من انجازات شعوب الشرق الادنى فى مجالات الطب والرياضيات وعلم
الفلك فلا يزال من الصواب مناقشة ان طاليس كان هو اول عالم فلسفى . والان -
يجب ان نعتبر ان هذا دعا "ضمنى ولكن كيف يمكن تبريره ؟ اولا : لا يمكن
الاعتقاد ان ما نفوق فيه المطليين كان اسلوب استقضاء واضح تماما بحيث يـ
على منهج محدد يشمل كل ما نطلق عليه العلوم الطبيعية ، فلقد حصروا
ابحاثهم فى مجال ضيق جدا من الموضوعات . فلم يكن لديهم تصـ
للمنهج العلمى Scientific Method مثلا . وايضا من الصعب
استنباط المشاكل التى اهتموا بها بدون استخدام تصورات مثل " المادة
Mottor (" الجوهر " Substance) والرغم من ان المصطلحات
اليونانية المعادلة لم يكن قد تم صياغتها الا انها تركت محددة بوضوح حتى
القرن الرابع . ومع ذلك فانه توجد صفتين هامتين تميز تأملات الفلاسفة المطليين
عن المفكرين القدماء سواء اكانوا يونانيين او غير يونانيين . فالوا يوجد ما يمكن
ان يوصف باكتشاف الطبيعة discovery of Nature
وثانيا ممارسة النقد المنطقى roational Criticism
اننى اعنى " باكتشاف الطبيعة " التعبير عن الاختلاف بين الطبيعة وما بعد
الطبيعة وهو الاعتراف بان الظواهر الطبيعية ليست نتاجا عشوائيا ، ولكنها
منظمة ومحكومة بنتائج معلومة عن السبب والسبب . وكثير من الافكار التى تتسبب
الى المطليين هى اثاره للقوى الخارقة للطبيعة . لقد كان الفلاسفة الاوائل بعيد
من ان يكونوا كفارا وفى الحقيقة فقد شغل عن طاليس بان " كل شئ مليئة بالالهة
" (٥) ولكن مع هذا فان الظواهر الخارقة للطبيعة لم تشب اى دور فى تفسيرات
هؤلاء الفلاسفة على هذا نظرية الزلزال التى تتسبب الى طاليس . لقد تخيل
طاليس موضح ان الارض مرفوعة بالماء وان سبب حدوث الزلزال انه عندما تهتز الارض
بغفل اهتزازات الامواج فى الماء فانها تطفو فوقه . وتعتبر فكرة ان الارض تطفو

على الماء هي فكرة موجودة في العديد من الاساطير البابلية والمصرية ، وليس لدينا اى حاجة لتجاوز بلاد اليونان نفسها للتبريد الاسطوري لنظرية طاليس لان الفكرة تعود الى ان بوسيدون Poseidon اله البحر هو المسئول عن الزلزال وهذا اعتقاد يوناني شائع . وبساطة شديدة كانت نظرية طاليس عن الزلزال بيان طبيعي لا يشير الى لبوسيدون او اى اله اخر . بعد ذلك اولا لمطابقة اى عبارة من Farrington فان المطلقين " تركوا الالهة " ومع ذلك انه عندما يوصف زلزال او هج من الضوء في Homer او هيزيود Hesiod فغالبا كان ينسب الى غضب زيوس Zeus او بوسيدون ، نجد ان الفلاسفة قد استبعدوا اى اشارة لرغبات الشخصيات الالهية ، سواء اكان ذلك جبههم او كرههم او صبرهم او اعمالهم الاخرى الشبيهة بالانسان .

وثانيا : مع ان ما وصفه هومر هو عادة زلزال خاص او هج ضوء جامد فان المطلقين ركزوا انتباههم ليس تجاه مثال خاص لظاهرة طبيعية ولكن تجاه الزلزال او الاهلاج الضوئية بصفة عامة . وكانت ابحاثهم موجهة تجاه انواع الظواهر الطبيعية ، وهم يظهرن سمة الطبيعة هذه التي تبحث عن الظواهر العامة والاساسية وليس عن الظواهر الخاصة والعرضية .

العلاقة الثانية الميزة التي اشرت اليها هي ممارسة النقاش والنقد . وهنا يجب ان نتقدم للامام بشي من الحرص . ان معظم معلوماتنا التي تتعلق باعمال الفلاسفة فيما قبل عصر سقراط (٦) مستفاد من مصادر تاكثر تأخرا ، ومعظمها يقدم صورة مبسطة عن تسلسل الفكر اليوناني المتأمل في فترته المبكرة . وتعتبر هذه حقيقة خاصة بسلسلة الانسان الفلسفية التي يمكن وصفها في الصورة " ا " يعلم ب و ب يعلم ج و ج يعلم هـ ، وهذا يظهر بصورة متكررة في تعليقات الدوكو

وهم الكتاب الذين جمعوا مجموعات من آراء الفلاسفة . حتى ان احكام ارسطو
عولت بحرص . وكما قال فعندنا يقترح ان معظم فلاسفة عصر ما قبل سقراط كانوا
مشغولين بمشكلة واحدة وهى ما اطلق عليها السبب المادى للاشياء يجب ان نتذكر
انه فسر ولم يصف افكار اسلافه .

ومع ذلك فنحن لدينا دليل موثوق به وهو ان كثير من فلاسفة اليونان المبكرين
عرفوا ونقدوا افكار بعضهم البعض . وفى احوال كثيرة من الممكن رؤية هذا
بالمرجع الى كلمات الفلاسفة انفسهم حيث انها حفظت لنا عندما ذكرها كتاب
متأخرين وهكذا فالنسبة للفلاسفة الذين جاءوا بعد بارمنيدس مثل امپدوقليس
وانكسارغوراس استعملوا مبدأ القائل " ان لاشئ يأتى للوجود من لاشئ " واعادوا
صياغته فى مصطلحات تعتبر ترويدا للمصطلحات التى استخدمها بارمنيدس نفسه
وقبل هذا يذكر هيراقليطس اسلافه ومعاديه فى مناسبات عديدة وخاصة فى
الشذرة ٤٠ (٧) حيث يشير الى ان " كثرة التعليم لا يعلم العقل : لانه على
العكس من ذلك فانه علم حزيرود وفيثاغورس وايضا اكسافون وهيكتيوس لا تزال اقدم
من اشعار اكسافون فهى تثير الضحك بصورة ملحوظة مثل الفيثاغوريين عن تاسخ
الارواح ، ذلك الاعتقاد القائل انه عندما يموت الانسان او حيوان فان روحه تحصل
مرة اخرى فى مخلوق حى اخر . وهذا موجود فى قطعة الشعر رقم ٧ حيث يذكر
اكسافون قصة عن فيثاغورس مفادها انه ارتقى رجل يضرب كلب بقوله / : قد لا تضربه
فهو روح صديق اننى اميز صوته " .

ايضا نعلمنا الكتابات الطبية بدليل اضافى قيم نحيزها حلال الافكار فى اواخر القرن

الخامس ويعترض مؤلف " الطب القديم On Ancient Medicin

على الكتاب الطبيين الذين يضمنون مذاهب كونية عصرية للطب البشرى ويشير بوضوح
فى الفصل ٢٠ الى عمل امپدوقليس وتصف مقالة " فى طبيعة الانسان " On the
Nature of Man بعض المجالات التى كانت تتم للمسؤول عن ضروريات الانسان الاساسية
" عندنا يناقش نفس الانسان مع الاخر امام نفس المجتمع " يقول هذا الكاتب
(الفصل الاول) " فان نفس المتحدث لا يفوز ثلاثة مرات على التوالى " وهو يذكر
الفيلسوف الملقى بالاسم فى سياق اخر وينتمى معظم ادلتنا الاولى للقرن الخامس

أو فيما بعد ، ولكن يجب أن ننمى متأكدين من أن هذا التراث النقدي والجدل يرجع سبق إلى الملطيين أنفسهم . وهذا واضح من طبيعة النظريات المتنافسة التي وضعوها لمثل هذه الموضوعات الواضحة كذلك افترضوا سبب وجود الأرض ساكنة بالإضافة إلى السؤال الرئيسى عن أصل الأشياء بصفة عامة (انظر فيما بعد الفصل الثانى) . ولكن ما الذى فعله التراث النقدي لتطور العلم ؟ مرة أخرى فيستطيع أن نقارن بين الملطيين والمفكرين الأوائل . وتشتمل الموضوعات التى تعاملت التى تعاملت فى أساطير الشرق الأدنى أو اليونانية المبكرة على مثل هذه الاسئلة وايضا عن كيفية نشأة العالم ، وعن كيفية دوران الشمس حول الأرض ، أو عن كيفية رفع السطح ولكن كل أسطورة تتعامل مع واحد فقد من هذه الموضوعات بصورة مستقلة عن الموضوعات الأخرى وعلى سبيل المثال فقد كان لدى المحدثين معتقدات مختلفة عن طريقة رفع السماء ، فهناك رأى يزعم أنها تستند على أعمد ، وآخر يرى أن الآلهة هو الذى يرفعها ، وثالث يزعم أنها تستند على حوائط ، ورابع يرى أنها مقبرة أو الهة تلمس أذرعها وأقدامها الأرض . ولكن راوى القصة أشاء روايته لآى أسطورة لا يغطى اهتماما للمعتقدات الأخرى عن السماء ، وسوف يجد نفسه فى مواجهة التناقض الذى بين هذه الأساطير وربما يفترض الإنسان أنه لا يشعر أن تقديره الشخصى كان فى منافسة مع أى تقدير آخر ، بحيث يجب أن يكون صحيحا إلى حد ما ، أو يجب أن يكون له أساس لقيامه أحسن من بعض المعتقدات الأخرى .

وعند ما نتجه إلى الفلاسفة اليونانيين المبكرين نجد أنه يوجد اختلاف جوهري فكثير منهم المبنفس المشاكل ، وفحص نفس الظواهر الطبيعية ، ولكن يفترض تقديرها أن النظريات والتفسيرات المختلفة التى عرضوها تتنافس كل منها مع الأخرى ومن ثم فإن الدافع وراء هذا هو إيجاد أصوب تفسير ، يتفق مع آراءهم ويدحض النقص الضعيفة فى نظرية أو نظريات الآخرين .

لقد كان الفلاسفة فى عصر ما قبل سقراط دجماطيقيون بدرجة كبيرة : لقد عرضوا نظرياتهم ليست كآراء مؤقتة أو مرحلية ولكن كحلول محددة للمشاكل الماثارة ومع ذلك فانهم يظهرون وعيهم بدرجة كبيرة عند ما تقتضى الضرورة فحص وتقدير النظريات فى ضوء الاساسيات التى قدموها . وربما يقول قائل أن هذه القاعدة هى شرط ضرورى ومسبق لاحتراز التقدم فى كل من الفلسفة والعلم .

ولكن حتى يمكن أن نناقش أهمية وأصالة الاسهام الملطى فان الحاجة تصبح ملحة لمعرفة سبب حدوث هذا التطور فى هذا الوقت والمكان السذى حدث فيه . وهذا يعتبر شىء صعب جدا وسؤال شير للجدول . فى احدى المراحل سوف يعتبر هذا مألوفاً للإشارة ببساطة الى الذكاء الشخصى للفلاسفة . وللحديث عن المعجزة اليونانية ، ومن الناحية الأخرى أيضا ثيب التفسير الاقتصادى الضيق جدا بأنه غير كاف . وبالتأكيد كانت ملطية حين أن حطمتها الفرس فى عام ٤٩٤ م مدينة غنية وكان ثرائها مستمد جزئيا من صناعتها (وبصفة خاصة صناعة المنسوجات الصوفية) وجزئيا من التجارة وكانت شهيرة بأنها مؤسسة للمستعمرات وحتى فى حين أن هذا ربما يكون ضروريا فقد كان من الصعب أن يكون هذا سببا كافيا حين قدمت أول الفلاسفة وفضلا عن ذلك فان الرخاء المادى لملطية لم يكن أكبر من الرخاء الذى شهدته مدن أخرى يونانية وغير يونانية . ومن ثم فان سوف يكون من المتسرع الاهتمام بهذه المشكلة بصورة كافية فى اطار هذه الدراسة ، ولكن من الممكن ملاحظة بعض مظاهرنا بصورة مختصرة .

أولا يجب علينا أن نعيد ذكر ما أقر سابقا . وربما نكرر أن ما برز فيه الفلاسفة هو بناء نسق معرفى ليس متكاملا تماما . وعند هذا الحد يكون الانجاز الذى فعلوه معجزة حقيقية . وكان انجازهم المطروح ليس أكثر من رفضهم تفسير الظواهر الطبيعية على أساس الطبيعة لخارقة وتأسيسهم ممارسة النقد العقلى

ولفهم خلفية هذا التطور يجب ألا نشير فقط إلى الأصول الاقتصادية ولكن أيضا وبصفة خاصة ، يجب أن نشير للأحوال السياسية في بلاد اليونان في ذلك الوقت . وهنا تكون المقارنة بين العالم اليوناني وحضارات الشرق الأدنى الكبرى المحددة جدا . ومع ذلك فلم تكن بلاد اليونان أكثر سلاما واستقرارا من لينديا وبابل وصربل على العكس كانت تلك الفترة فترة اضطراب سياسي كبير في العالم اليوناني ، ومثل مدن يونانية أخرى كثيرة قاست ملطية نفسها من مرارة النزاع الطائفي وحكمها الطغاة بصورة متقطعة . ومع أن الشرق الأدنى كان تغير القوى الرئيسية للحكم لا يعنى أكثر تغيرا الأسرة فقد حدثت التطورات الرئيسية في البناء الأساسى والاجتماعى للمدن اليونانية . ومع أن القرن السابع والسادس شهد تأسيسا وشيبت مؤسسات دولة المدنية ، فإن تطور الوعى السياسى الجديد وتكاثر الأشكال الطبيعية ، يمتد من نظام الطغاة إلى النظام الديمقراطى عبر النظام الأوليجاركى وغالبا لا يشترك مواطنو الولايات مثل أثينا أو كورنث أو ملطية في حكومة بلدهم فقط ولكن أيضا يشتركون في المناقشة النشطة لكل الأسئلة على أحسن نظام للحكومة .

ان كل هذا لا يساعدنا في العثور على سبب يفسر كون ملطية هي التى قدمت أول الفلاسفة بدلا من كل المدن اليونانية الظاهرة . وفي الحقيقة فإن في الحالة الراهنة لمعرفتنا يجب أن نفترض عدم وجود أى اجابة محددة لهذا السؤال . لقد تكررت المسائل الرئيسية للوضع الاقتصادى والسياسى في ملطية بدرج ، أكبر أو أقل في كثير من المدن اليونانية الأخرى . ولكن في حين أننا لا نستطيع تقريبا تفسير هذه الظاهرة أكثر من قبل فانه يجب علينا أن نراها الآن كجزء من تطور أكبر ومن الممكن مقارنة الحرية التى استعملها الفلاسفة الملطيين في مناقشة الأفكار المحكرة وفي نقد كل منها للآخر مع السروح التى جادل بها مواطنى دويلات المدن المتطورة الشكل المفضل للنظام السياسى

وربما مثال خاص يساعد على توضيح هذا . وبالرغم من أنها تبدو محاولة بعيدة لمقارنة طاليس مع معاصرة سولون الشاعر والقانونيون ، فإن هذا يعتبر نقاط مثيرة معينة للتشابه بينهما . أولا يجب ملاحظة ان أنشطة طاليس الخاصة لم تكن تتصل بفكر نظري وتحكى قصص عديدة ذكرت عنه اشتراكه في اعمال وشئون سياسيه وبمجلس هيرودوت (١ ١٧٠٤) أنه نصح مواطنيه اليونانيين لاقامة قنصلية عامه وللاتخاذ وكان كل من طاليس وسولون متضمنين بصورة عاديه في القوائم التي استمدها الاغريق من حكمائهم السبعة ويشتمل السبعة ويشتمل السبعة على نسبة عالية من القوانين رجال الدولة . وبالطبع كان سولون نفسه المشهور الرئيس للاصلاحات الدستورية التي قام بها في اثينا في عام ٤٩٤ ، وصفه خاصة فحس محظوظين لوجود بعض من اشعاره الخاصة يتحدث فيها عن الاهداف والاساسيات التي أرشدته . وتوضح تلك الاشعار انه وافق على مشروعاته على مسئولية الشخصية . وكانت الفقرة الاساسية في اصلاحاته هي النشر القوانين وجعلها في متناول كل الاثنيين ، في شئونهم الخاصة بالنشاطات المختلفة وربما يقال أن الفيلسوف ليس والقانونيون سولون كان لديهم على الاقل شيئين شائعين : أولا كلاهما كان ينكر نفوذ أي شيء محارق للطبيعة وثانيا ، كلاهما وافق على أساسيات النقد الحرق كان خلاصة التجديد الملطى هو تقديم روح نقديته جديدة الى النظرة الانسانية لعالم الطبيعة ولكن من الممكن أن يرى هذا كمثيل وكهرع للتطور المعاصر لممارسة النقد الحر والمناقشة العلنية في العلاقات السياسية والقانونية عبر العالم اليوناني .

لقد نونشت الصورة العامة واهمية التأمل الملطى فى الفصل الافتتاحى والآن حان الوقت لتقييم بعض النظريات الخاصة والتفسيرات التى وضعوها بتفصيل أكبر وتقع مادتنا فى مجموعتين :

اولا : النظريات التى تتعامل مع الظواهر او مشكلات خاصة مثل طبيعة الرعد والبرق أو ما تصنع النجوم ،أو لماذا الارض ساكنة .

ثانيا : المذاهب الكونية العامة واهميتها ،والحقيقة ان النظريات الكونية من النوع الاول ترجع جزئيا الى اهتمامات من جانب المصادر الدسكو جغرافية .

doxographical التى نعتد عليها . ولكن من الواضح أن الملطيين وجهوا قدرا جيدا من الاهتمام لقلّة من الظواهر الطبيعية الملفتة للنظر وإذا تسألنا لماذا كان هذا كذلك ربما كان جزء من الاجابة يكمن فى رغبتهم تقديم تفسيرات طبيعية للظواهر التى عادة ما كان ينظر اليها على ان الالهة تتحكم فيها .

فقد كان زيوس مسئولا عن صياغة الرعد وبوسيدون عن الزلازل ويرفع أطلر Atlas الارض فوق اكتافه . وقد كانت الدعوة لاعطاء تفسيرات طبيعية للحكم بصفه خنصة بنجاحها أو فشلها لتقدير الحوادث التى كانت يعتقد بصورة شائعة أنها تنتج بواسطة خوارق للطبيعة .

وهكذا فكما لاحظنا فان طاليس يفسر حدوث الزلازل بانه عندما تتخطم الارض على الماء فهى تطفو فوقه . وبالمثل يقترح اذكسندريس

أن الصواعق الرعدية تسببها الرياح وأن البرق يظهر عندما تنشط السحب الى نصفين .
هذه التفسيرات ساذجة وتكمن اهميتها ليس في كثرة ما احتوته ولكن في ما اكسروه .
وهذا هو أساس الدافعية الانسانية التي تعلو من النزعة التشبيهية على أية حال
فانه في بعض الحالات ذهب الملطيون الى ما هو أبعد لقاومة المعتقدات الشائعة
عن القوى الخارقة للطبيعة .

لدينا مثالين من اذكسندريس يثير الاهتمام بصفة خاصة . الاول انه حاول
أحصاء الاجسام السماوية وصورها كذوائر من النار ، والدوائر نفسها لا يمكن رؤيتها
لان الضباب يحيط بها ولكن هناك فتحات تظهر من خلالها الاجسام السماوية .
ان ما نراه كنجم هو مثل ثقب في عجلة دراسة سماوية كبيرة . لقد افترض
اكسندريس وجود ثلاثة من هذه الدوائر للشمس والقمر والنجوم ، وافترض ان محيط
الدوائر هو ٢٧ ١٨٤ ٩٤ مرات محيط الارض واما الارض فتصور كاسطوانة مسطحة
افقيا وعرضها ثلاث مرات عمقها ، ساكنة عند مركز الدوائر ولقد اقترح هذا
الفيلسوف ان كسوف الشمس وكسوف القمر يحدث عندما تصبح الثقوب التي من
خلالها يمكن رؤيتها مسدودة .

لكن تبقى صعوبات كثيرة : كيف تكون الدائرة أو الجسم الكروي للنجوم
المحددة مدركة رغم انها بعيدة عن الوضوح : لم يذكر انكسندريس شيئا عمن
مثل هذه الكواكب والاكثر غرابه ان النجوم المحددة توجد اسفل كل من الشمس
والقمر ، ومع ذلك فان اهمية هذه النظرية انها اول محاولة لمحا نصطلح عليها
بالنموذج الميكانيكي . Mechanical model للاجسام السماوية في
علم الفلك اليوناني .

أما المثال الثاني فهو نظرية انكسندريس الخاصة بأصل الحيوان بصفة خاصة
والانسان بصفة عامة ، فقد كان هذا أيضا محور دارات حوله العديد من الأساطير في
بلاد اليونان القديمة وكمثال فهناك قصة Pyrrha-Deucalion الذي خلق عندما
أفتى الطوفان الجنس البشري كثير من الرجال والنساء بالقاء الأحجار على أكتافهم
وفي قصص أخرى صور الجنس البشري كقريب ومنتسب للآلهة وكمسـ

يجب أن نتوقع أن مدخل أنكسندريس من هذا الموضوع كان مختلفا تماما . و طبقا لتقرير في القرن الثالث الميلادي فان هيبوليتس Hippolytus الدكر جغرافسى جعل المخلوقات الحيه مخلوقه أولا في العنصرى عندما تحدث الشمس . و الذى لاشك فيه مثل الأغريق اعتقد أن الحيوانات ربما خلقت تلقائيا في اشكال معينة تحت ظروف معينة و تعتبر هذه الفكرة الأساس لتقرير أصل الحيوان ككل . و لكن يقترح علينا أيضا أن الانسان ولد أصلا من أنواع حيوانية مختلفة و بوضوح أشسد من نوع عاق السمك . و صدر آخر من صادرانا و هو بلوتارك (Table Talk VIII, 4730e, 8) و يشير في سباق الكلام الى galeai أو سمك الكلب و هو نوع من كلب البحر الأملس ، و يلاحظ في هذا النوع أن الصنام تلتصق عن طريق حبل سرى بالشمية لقد عرف أنكسندريس فقد الأنواع الخاصة و لكن اذا تقرير بلوتارك به أى مخلوق على الإطلاق ، فانه من الصعب الشك في أن أنكسندريس كان لديه بعض المعرفة عن نوع من الحيوانات البحرية المولودة .

لكن السؤال الآن هو على أى أساس تجريبي تستند نظرية أنكسندريس . و يبدو ان الدافع الأصلي لاعتراضات أنكسندريس هو الملاحظة التي استمرت توقف طويل و التي استمرت لوقت طويل و التي بدأت منذ ولادة الطفل الإنسانى الذى أصبح يعتقد على نفسه . يبدو أن أنكسندريس قد اعتبر أن هذه الملاحظة تمثل صعوبة خطيرة لأنى شخص يعتقد أن أصل الجنس البشرى يرجع الى ظهور مفاجىء على الأرض و لذا فضل أن يناقش رأى القائل ان الانسان ولد في أصل من نسوع حيوانى مختلف لكن لم يوضح لنا أنكسندريس أى يونانى آخر كيف يمكن تقديم نظرية منظمة عن نشأة الأنواع الطبيعية ككل . و لكن كى يوضح هذا المثال الفلاسفة اليونانيين بدوا في مرحلة مبكرة بالتأمل في المشاكل التي ظهرت من

أصل الجنس البشرى والتطور الانسانى من الطبيعة الى التمدن .

و تعتبر النظريات الثلاثة الرئيسية التى نسبت الى الملطيين حتى مذاحيهم الكونية العامة التى قرها أرسطو كما يرى لنا بالسبب المادى materialcouse للأشياء ، ويعتقد أن طالب قد أعلن أن الماء علة الأشياء ، وأن انكسندريس قد حدد أن اللامتهاى علة الاشياء . وأما أنكسيماس فقد حدد الهواء ، ومع ذلك يبدو أن هؤلاء الفلاسفة لم يهتموا بدقة بنفس المشكلة ، ولكن بثلاثية أصول مختلفة بصورة قليلة . ما هو شكل السؤال الذى يجب أن نسأله ، واستطاع طالب أن يضعه لنفسه ؟ بالتأكيد ليس السؤال الذى طرحه أرسطو فى الميتافيزيقا عندما كان يعلق قائلا (Metaphysics 983 66 FF)

" لقد أعتقد معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادئ المتعلقة بطبيعة المادة هى المبادئ الوحيدة لكل الأشياء ، وهى المبادئ التى منها نشأت الأشياء وصدرت أولا ، هى أيضا المبادئ التى تشمل اليها الأشياء (ان الجوهر الثابت ، وما يتغير انما هو صفاته) هذا الجوهر كما يقول هو العنصر ، وهو مبدأ الاشياء " أن المصطلحات التى ترجمت مثل المادة Matter الجوهر Substance صفة Attribute وعنصر (e le ment) قدمت كلها لأول مرة للفلسفة فى القرن الرابع ، وما يفوق التصور أن تلك المصطلحات لم يستخدمها أى واحد من الفلاسفة الملطيين و من ناحية أخرى لم يكن هناك شيئا واضحا ليمنع طالب من السؤال عن أصل أو بداية الاشياء . فضلا عن ذلك فان الشاعر هزئود أعلن فعلا فى Theogony أن العلماء Chaos (وهو الشفرة المتعرجة) هو أول ما جاء الى الوجود و يستمر فى وصف كيفية تصوير الالهة والصور الشخصية

الأخرى إلى الوجود حيث ينسبها جميعا إلى شجرة عائلة واحدة كبيرة . وهكذا تسأل طاليس جيدا عن أصل الأشياء من وجهة نظر ما جاء أولا . وبالرغم من أن الإجابة التي أعطاها عن هذا السؤال تختلف جوهريا عن إجابة هريود فس هذا الصدد فإنها لا تشير إلى "شجرة متعرجة" أسطورية ولكن إلى جوهر مألوف وحر الماء .

ولكن إذا كانت هذه هي المشكلة التي اهتم بها طاليس ، فهي سؤال مفتوح سواء مسألة أو بآى معنى لا تزال الأساسية في العالم الذي حولنا ، تتكون من الماء هل كان يعتقد أن المقعد الذي يجلس عليه ماء والخبز السذى يأكله كان مصنوعا من الماء ؟ ولم يضى وقت طويل بعد طاليس ، حتى وجدنا انكسيمانس يحافظ بعض الشيء على مثل هذا الاعتقاد ، بالرغم من أن البعدا الأصلي الذى اتخذ كان الهواء وليس الماء - ومع ذلك فكما سنرى فإن انكسيمانس عرض سبب محدد للتغيرات التى تحدث للهواء مثل الأرض أو الجو ، ولكن المصادر التى لدينا لا تخبرنا عن كيفية تفسير طاليس لهذا الآخر ونحسن لا نستطيع أن نقول بتأكيد أن هذا كان شيئا بسيطا بسبب الثغرات فى المعلومات المتاحة لنا ، أو لأن طاليس لم يقدر هذه المشكلة أبدا ولكن عند ما نضع الشذرات جنبها إلى جنب مع الدليل الذى لدينا عن تطور الفكر الملطسى والذى ينسب إلى انكسندريس وهو الدليل ناقص ولكن مقبول فإن التفسير الأخير هو أكثر تفصيلا وبالرغم من مشاهدة أرسطو فإنه من المحتمل أنه بينما سأل طاليس وأجاب على السؤال المتعلق بالمادة الأولى فإن السؤال عن كيفية أو بآى معنى يتقوم الجوهر الأول فى الأشياء التى نراها من حولنا إنما هو نتيجة سوف ينظر فيها فيما بعد .

لقد اقترح انكسندريس أن البعدا الأول لم يكن جوهر محدد ولكن

شيئا ما غير محدد هو ما أطلق عليه المصطلح وإذا تساءلنا لماذا اختصار انكسيمندريس هذا المصطلح ولم يختار جوهرًا شائعًا مثل الماء، فإن ما يقوله أرسطو يساعد على تقديم إجابة مقبولة وربما قدر انكسيمندريس صعوبة واحدة وهي النظريات مثل التي توصل إليها طاليس والتي تسمى هذا: كحال إذا كان الأساس الأول هو الماء فكيف يمكنها مواجهة النار عند حدوثها فكل منهما يحطم الآخر؟ وإذا كان تفكير انكسيمندريس حقيقًا فإنه يقدم ضيوعًا جيدًا لما أطلقت عليه قديمًا ممارسة النقد المنطقي وأيضا في مكان آخر تهدوا ونظرياتهم بأنها بقدر من منهم الاعتراضات المحتملة لنظريات جده. المثال الثاني الملفت للنظر بنظرية عما يرفع الأرض ففي حين اقترح طاليس أن الأرض تطفو على الماء فإن انكسيمندريس تمسك بأنها تتعلق بحرية وتبقى على وضعها بسبب بعدها المتساوي من كل شيء كما يصفها هيبوليتوس. هنا أيضا ربما يكون الدافع لتقديم هذا الهدأ المضلل المزعوم هو أنه اعتبر أن نظرية طاليس والنظرية المشابهة لها تنصب في صعوبة واضحة إذا كان الماء هو الذي يرفع الأرض فما الذي يرفع الماء؟

النص التالي من أرسطو يساعدنا على تقديم إجابة منقولة. لقد وجد انكسيمندريس أن هناك صعوبة واحدة تكثف مثل هذه النظريات التي توصل إليها طاليس وهذه الصعوبة هي: إذا كان الهدأ الأول هو الماء، فكيف يمكن لمثل هذه النظرية مواجهة النار إذ أن كلا منهما يحطم الآخر؟ أنه إذا كان تفكير انكسيمندريس على هذا النحو حقيقة فإنه بهذه الصورة يكون قد قدم سببا جيدا لم يسبق أن أطلقنا عليه ممارسة النقد العقلي، وكذلك فإن نظرياته سوف تهدو على أنها تابعة من ادراك جيد للاعتراضات الممكنة على نظرية سألقة ومثال آخر يسترعى الانتباه يتعلق بنظرية عما يرفع الأرض فيمكننا اقتراح طاليس أن الأرض تطفو على الماء، نجد انكسيمندريس قد ذهب بمسألة

الأرض "تتعلق بحرية" ، وتبقى على وضعها نتيجة لبعدها المتماوى عن كل شىء كما يذهب بهذا هيوليتس ، وهنا أيضا ربما يكون الدافع لتقديم هذا المذهب الخلل هو أن نظرية طاليس والنظريات المشابهة لها تتصف بصعوبة واضحة وهى / اذا كان الماء هو الذى يرفع الأرض فما الذى يرفع الماء ؟

كذلك ينصب دليلا البأخذ عن انكسيندريس على بيان كيفية التطور، لأن هذا التطور يلقى الضوء على العلاقة بين انكسيندريس وطاليس وانكسيانيس انه وفقا لأحد المصادر المنسوبة الى بلوتارك فانه عند مولدها العالم انفصلت خلية (أو بذرة) من السخونة والكبرودة عن الأبدية (وهذا هو ما يطلق عليه) ومن هذا نما الجسم الكروي المشتعل حول الهواء الذى يحيط بالأرض مشكل اللحاء حول الشجرة لكننا نعتقد أن طاليس ربما لم يضع فى الاعتبار تماما ما السؤال عن ما حدث للجوهر الأول ، أى الماء ومع هذا نستطيع أن نؤكد بانصاف ان انكسيندريس وضع ما نطلق عليه النظرية الكونية وبصورة أكثر قربا من التصور فان اقتراحه الرئيسى يتشمل فى كـ أى أن النظام الكونى ينمو مشكل الشىء الحى الذى ينمو من البذرة ، وما يثير الاهتمام هنا ، على وجه الخصوص حول هذا النموذج البيولوجى ، هو أنه يسمح لانكسيندريس بتوجيه سؤال حول ما اذا كانت الجواهر التى نراها من حولنا واحدة أم مختلفة عن الجوهر الاصلى الذى حدث عنه . خذ على سبيل المثال نمو النبات أن البذرة تؤدى الى وجود اشياء مختلفة مثل الأوراق والثمار والجذور ولحاء الشجرة . . . الخ ، وهنا فان أرسطو يسأل نفس السؤال عن العالم ككل : فهل تلك الاشياء جواهر جديدة ، أم هى تعدلات كيفية للجوهر الاصلى ؟ تبيين اذا كان انكسيندريس قد اعتقد أن الاشياء المختلفة تنشأ بطريقة طبيعية مثل كل أجزاء الشجرة التى صدرت عن البذرة ونحوها ، فقد يكون من الممكن أن لم يمنع هذا التساؤل موضع الاعتبار ، وبينما يبدو أنه ذهب الى أبعد من طاليس فى تقديم نظرة لتطور

العالم ، فانه مثل طاليس أيضا ربما لم تكن لديه وجهة نظر محددة حول التساؤل عن ما اذا كانت قطعة الخشب هذه ، أو قطعة الخبز تلك هي مسن نفس الجوهر تماما .

انه اذا كان التفسير الأخير صحيحا ، فان السؤال الأخير لم تكن الاجابة عليه قد تحددت قبل انكسيمانس ثالث فلاسفة ملطية لقد افترق هذا الفيلسوف أيضا للمصطلحات الفنية التي يمكن أن يستخدمها للإشارة إلى التعديلات "الكيفية" للجوهر الذي تندرج تحته . . . تهيئ الآن هذا السمع يمنعه من وضع نظرة واضحة للتغيرات التي تطرأ على الجوهر الأول .

ومن وجهة نظر انكسيمانس فان الهواء هو الجوهر الأول ولأول وهلة تهدو وجهة النظر تلك الخطوة تراجعية نحو طاليس ، خاصة في تحديد طاليس علماء كجوهر لقد كان انكسيمندريس أكثر تحورا في خياله ، لكن النقطة الهامة والجديرة بالاعتبار والنظر عند انكسيمانس تتشغل في فرجه للنظرية التي تتساءل عن كيفية صدور الأشياء ، باقتراح محدد حول عملية التخلخل والتكاشف .

ان مثال المطر يوضح لنا كيف أن "الهواء" يتكثف ليكون الماء ، ثم كيف يتكثف الماء ثانية ليكون الثلج (أي المادة الجامدة) . وعلى العكس من هذا فان الهواء يتكون من تخلخل الماء عندما يتبخر أو يغلي . هذه التغيرات البسيطة والواضحة تقدم الأساس الجيد للتعميم الذي أطلق انكسيمانس والقائل بأن الأشياء صدرت عن جوهر أولى عن طريق عملية مزدوجة للتكثف والتخلخل وأن نظرية انكماش تشير إلى العمليات التي نلاحظها حتى الآن في عالم الظواهر الطبيعية .

ان وجهة النظر الملطمين عن الجوهر الاول له من الناحية التاريخية
جديرة بالملاحظة ، حيث تشير بالوعى بالمشكلات التى نشأت وانتقلت مسمن
فيلسوف لآخر ومن جانب لآخر فان نظريات الطبيعيين الاوائل اكتسبت أهمية
خاصة من تفسيرها لأصل الوجود ، فقد رفض هؤلاء فكرة السبب الخارج للطبيعة ،
واعتبروا ان التفسيرات الطبيعية هى الممكن الوحيد الذى يعتد به ، وعن
طريقها فحسب يمكن فهم مشكلة التغير .

* * *

الفصل الثاني

الفياغـــــــــــــورون

ان مفكرى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد يعرفون جميعا باسم فلاسفة ما قبل سقراط Presocratic ولكن حينما نستخدم المصطلح "فيلسوف" لكل هؤلاء المفكرين لا يجب ان نغض الطرف عن الاختلافات الهامة بين هؤلاء الفلاسفة ، فهم ذوا اهتمامات واهداف مختلفة ، وكذلك ذو ادوار اجتماعية مختلفة جدا . وهناك تناقضات متضاربة عديدة بين المطلبين Milesians والمفكرين الذين نتحدث عنهم وهم ما يطلق عليهم اسم الفيثاغوريين Pythagoreans حتى الفيثاغوريون انفسهم كانوا بمعبدين عن ان يكونوا متجانين فيما بينهم كجماعة .

وصورة مؤكدة فنحن لا نعرف الا القليل عن فيثاغوراس نفسه ونستطيع القول انه قد ولد في ساموس في وقت ما قبل منتصف القرن السادس ق . م . وانه قد ذهب فيما بعد الى كروتون Croton في ماجنا جراكيا Magna Graecia (اليونان العظمى) (١) . هربا من طغيان بوليكراتيس Pdyorakes في ساموس . ان اتباع فيثاغوراس كانوا يميلون للزهد لعزوم افكارهم الخاصة الى المؤسس نفسه ولكن عندما تفعل المصادر المتأخرة نفس الشيء فاننا يجب ان تأخذها بحذر ولكن دعك الان من هذا ، فنحن نعلم ان فيثاغوراس قد علم اتباعه اسلوب للحياة - وهذا هو ما يخبرنا به افلاطون في الجمهورية (600 ab) ان الفيثاغوريين الاوائل لم يكونوا من حيث المبدأ مهتمين بالبحث في العدد .

وبينما اختار الملطيون الجواهر المادية كأشياء مادية - الماء - عند
 طاليس ، واللامحدود عند انكسندريس والهواء عند انكسيمانس - فإنه يمكن
 القول أن الفيثاغوريين ركزوا اهتمامهم على الشكل الخارجى للظواهر وسواء
 كانوا أو من تعرف على النسب العددية للايقاعات الموسيقية فإن هذا بالتأكيد
 يعدنا بواحد من أمثلهم الرئيسية لتصوير دور الأعداد ، أن الفواصل بين
 الثمانيات والخامسات والرابعيات (فى الموسيقى، النوتة الموسيقية) يمكن
 التعبير عنها من خلال النسب العددية البسيطة ١ : ٢ : ٣ : ٤ وهناك مثال
 أولى للظواهر التى ليست لها علاقة واضحة بالأعداد والتى تعرض تركيباً مسن
 الممكن التعبير عنها رياضياً ، ويبدو للفيثاغوريين ، أنه لو طبق هذا على الفواصل
 الموسيقية يمكن أن يطبق أيضاً على كل الأشياء الأخرى فى حالة إذا ما
 اكتشفت العلاقات أو الروابط الرياضية بينهما .

ان أهمية هذا الاستقصاء للأعداد فى الأشياء واضحة . لقد كان
 الفيثاغوريين هم أول النظريين الذين حاولوا إعطاء معرفة الطبيعة الأساس
 الكس الرياضى ، وهذا وضعهم على قمة التطور بالنسبة للأهمية العلمية ، ولكن
 لى نجعل انجازهم مدركاً أو واضحاً يجب أن نضيف شيئاً : الأول هو أن
 الفيثاغوريين لم يعتقدوا فقط أن التركيب الظاهرى للظواهر يمكن أن يعبر عنه
 بالأعداد ، بل أيضاً اعتقدوا أن الأشياء تتكون من اعداد : افترض الكثير منهم
 أن الأشياء متنوعة من الأعداد ، والأعداد نفسها تفهم على أنها مسوود أو
 أدوات مادية عينية .

الثانى أن كثيرا من المطابقات أو المشابهات التى اعدى الفيثاغوريون
أنهم المسائل الطبيعية . لقد كانوا مجموعة ارتبطت ببعضها بمعتقدات دينية
وممارسات . وهكذا فلقد آمنوا بخلود وتناسخ الأرواح وقد مارحوا بعض طقوس
الزهد والامتناع مثلا عن أنواع معينة من الطعام . وأكثر من هذا فلقد ضلوا قسوة
سياسية فى العديد من المدن فى اليونان العظمى فى أواخر القرن السادس
ق .م هنا نجد وجهها للخلاف بين الفيثاغوريين والملطيين وهناك وجهها آخر
للاختلاف فيما يتعلق بنظام النظرية الكونية الذى قدمه بعض منهم . وبينما كان
أرسطو يعرض فكر الملطيين كمفكرين حول العلة المادية للأشياء ، كان لديه
ما يقوله عن مذاهب الفيثاغوريين الرئيسية (وكما توضح كلماته الافتتاحية فان يشير
الى الفيثاغوريين فى القرن الخامس ق .م أكثر من الإشارة الى فيثاغورس نفسه)
ومن المعاصرين لهؤلاء الفلاسفة " اناكساجوراس ، امبادوقليس ، والذريون"
وقبلهم أيضا ما يطلق عليهم اسم الفيثاغوريين وهم أول من اشتغل بالرياضيات
وطوروا هذه الدراسة ونظرا لتوسهم فيها فقد ظنوا أن مبادئها هى مبادئ كل
الأشياء . ومن هذه المبادئ كانت الأعداد هى الأولى . ويبدو أنهم قد رأوا
خلال الأعداد كثير من المطابقات أو المشابهات للأشياء التى كانت مستكونة . أكثر
ما اعتقدوا فى النار الأرض والماء . . . كما اعتقدوا أن تعديلات ونسب المقاييس
والأوزان الموسيقية مشابة فى الأعداد . وهكذا ونظرا لأن كل الأشياء تبدو نفسى
طبيعتها ككل قد شكلت أو صنعت وفقا للأعداد ، وكذلك تبدو الأعداد كما أنها
أول الأشياء فى الطبيعة ككل لذلك فقد افترضوا أن عناصر الأعداد هى عناصر

لكل الأشياء وان كل السماء هي نظام أو وزن أو مقياس موسيقى وجدوها
بين الأشياء والأعداد كانت خيالية تماما وتعسفية وعلى كل نجد أنهم قد
ساووا بين العدالة والعدد ٤ (أول عدد مربع) والزواج والعدد ٥ (وهذا
يشل الاتحاد بين الذكر مثلاً في العدد ٣، والأنثى مثلاً في العدد ٢) كما
وقد مثلوا للحظ بالعدد ٧، والمغزى الخاى المرتبط بهذا العدد قد أشار
نقدنا جادا من أرسطو الذى يقول :

لماذا يحتاجون أن يجعلوا هذه الأعداد عللاً؟ هناك سبعة حروف
متحركة المقياس يتكون من ٧ خيوط، نبات أطلس، سبعة أن الحيوانات ثغرسد
أسنانها عند السابعة (على الأقل هذا يحدث بين بعضها ولا يحدث للبعض
الآخر) والابطال الذين حاربوا عند طيبة كانوا سبعة، هل بسبب وجود العدد
سبعة لأنه كان هناك سبع بوابات أو لائى سبب آخر ونحن نعد كسبعة ٧ كما نعد
الدب على أنه ١٢، بينما يعد بعض الناس نجوماً أكثر من كلا المجموعتين
هؤلاء الناس هم مثل الباحثون من الطراز القديم فى هومر الذين ينشغلون
بالمشابهات التافهة ويتركون الأشياء المهمة أو العظيمة.

من الواضح أنه بينما كان البحث فى النسب العددية قد أثبت جدارته فى
مثل هذه المجالات مثل تحليل الإيقاعات الموسيقية والرياضيات نفسها، فأنسه
أيضاً وغالباً، قد أدى هذا إلى التخطيط وأدى إلى نوع من المسه الصوفية.
ويزودنا أرسطو بحال من علم الفلك للاستخدام البعض للأعداد عند الفيثاغوريين
وتأملاتهم فى هذا المجال جديرة بالاعتبار.

لقد تأشبهوا هنا أيضا بشكل كبير بالدوافع الدينية والأخلاقية لأنهم آمنوا
أو اعتقدوا أن كل السماء موزان موسيقى .

وطبقا للمذهب المشهور والخاص بتناسق المجالات : (لقد تخيّل
الفيثاغوريون وكثير من الفلكيين الاغريق المتساخرين الأجسام السماوية وكأنها
محدودة دائريا بحركة المجالات المركزية التى هى نفسها . هناك مجال واحد لكل
من الكواكب الشمس والقمر ومجال النجوم التى يطلق عليها فى علم الفلك
الاجريقى النجوم الثابتة وذلك ليميزهم عن النجوم والكواكب السيارة) فان حركات
الأجسام السماوية تظهر الاضواء المتناسقة ، مع أنها غير مسموعة : والسبب فى
أن هذه الاضواء غير مسموعة طبقا لأحد تفسيراتهم هو أننا تعودنا عليها منذ
الميلاد . وأكثر من ذلك فقد فهمت الروح كتناسق أو انسجام وسلامها يعتقد على
كونها منسجمة ومنظمة ، مثل نظام العالم أو الكون نفسه . هذه المذاهب والآراء
ربما شجعت الفيثاغوريين على التفكير فى العلاقات بين الأجرام السماوية وهناك
نظريات عديدة ومختلفة تعزى اما الى الفيثاغوريين ككل أو الى مجموعات مختلفة
أو أفراد منهم . واحد هذه المذاهب يمثل النمط العام للتفكير الفيثاغورى
المبكر ، حيث أن الأرض هى مركز الكون وتحتوى على مواد ملتهبة أى المدفأة
المركزية . وهنا نظرية ثانية تنبها بعض المصادر فيما عرّس أرسطو الى فيلولاوس ،
من كروتون على الأخص ، وهو فيثاغورى من أواخر القرن الخامس ق .م وفيها أن
النار المركزية ليست داخل الأرض ولكنها جسم منفصل وتخيّل النظرية الأرض على
أنها تدور حول هذا الجسم كيفية الأجرام السماوية الأخرى مثل الكواكب والشمس

والقمر هذا النظام الفلكي لم يجعل الأرض هي المركز، ولم يتخذ من الشمس مركزاً . أما المركز فهو جرم لا مرئي من النار وبهذا أصبحت النظرية أكثر تعقيداً لأنها تشير إلى جرم لا مرئي ، آخر هو "الأرض المقابلة أو المضادة" والذي يمدور حول النار المركزية تحت الأرض . فإذا أثبتنا هذه العناصر من المركز إلى الخارج تكون النار المركزية ، والأرض المقابلة ، ثم الأرض نفسها ، وخارج الأرض الكواكب والشمس والقمر . والدليل الرئيسي لهذه النظرية يأتي من فقرتين عند أرسطو الذي ينتقد بشدة الأسس التي بنيت عليها هذه النظرية في كتاب عن السماوات يقول أرسطو :

فيما يخص موقع الأرض هنا بعض التنوع الاختلاف في وجهات النظر . معظم هؤلاء الذين يعتقدون أن كل الكون متناه يقولون أنه يقع في المركز ولكن هذا القول يتناقض مع رأي المدرسة الإيطالية المسماة الفيثاغورية لأن هؤلاء يؤكدون أن المركز عبارة عن نار وأن الأرض واحدة من النجوم وتخلق الليل والنهار بحركتها في دائرة حول المركز . وبالإضافة إلى هذا اخترعوا أرض أخرى تقع في مقابل أرضنا وأطلقوا عليها الأرض أو المضادة ، وهم لا يحضون عن تفسيرات تتوافق مع الظاهر وإنما هم يحاولون بالقوة غشيرة ما يظهر طبقاً لنظرياتهم وآرائهم الخاصة .

وهناك تعليق نقدي شديد أيضاً قد ورد في فقرة في الميتافيزيقا لأرسطو حيث "كل خواص الأعداد والمقاييس التي يمكن أن نبين مع الخصائص والأجزاء والترتيب الكلي للسماوات قد جمعوها وأثبتوها في برنامجهم وإذا كان هنالك

ثغرة ما فى مكان ما فانهم على استعداد لعمل الإضافات من أجل جعل كسل نظريتهم متسقة على سبيل المثال ، العدد ١٠ يعتبر كاملا ويضم كل طبيعة الأعداد ، انهم يقولون ان الاجرام التى تتحرك خلال السماوات هى ١٠ ولكن نظرا لأن الأجرام المرئية منها ٩ (أى مجال النجوم الثابتة ، التى تعد واحدة بالإضافة للكواكب الخمسة ثم الشمس والقمر والأرض ، ولجعل هذا تطابقا فقد اخترعوا الجرم العاشر " وهو الأرض المقابلة " .

لقد استبعد أرسطو نظرية الأرض المقابلة على أنها نظرية خيالية ذات سمات صوفية . ولكن هنا فقرة أخرى فى كتاب أرسطو " عن السماوات يذكر فيها أن هذه ليست القصة بأكملها ، ذلك أنه أشار الى أن النظرية تنطوى على صعوبة حقيقية وهى : لماذا يكون خسوف القمر أكثر حدوث من خسوف الشمس . ومع أنه اذا أخذنا الأرض ككل كمسوفات الشمس أكثر شيوعا ، فان نسبة ضئيلة فقط منها من الممكن أن يلاحظ من أى مكان معين . وكمعدل فان خسوفات القمر التى ترى من مكان واحد معين تعادل ضعف خسوف الشمس من نفس المكان . ويبدو أن الفيشاغوريين قد حاولوا تفسير هذه باقتراحاتهم انه ليست فقط بالأرض ، بل أيضا الأرض المقابلة التى تتداخل بين القمر وصدروضه . ومع هذا فان تفاصيل هذه النظرية تظل مثل باقى نظرياتهم الفلكية غامضة وغير مفهومة ، يبدو من الواضح أنهم لم يحاولوا اعطاء تفسير رياضى ، دقيق للعلاقات بين الأجرام السماوية .

وبلا شك فان أهمية الملامح المموتة لنسقيهم هذا هو انه بعد الأرض عن مركزيتها وأكثر من هذا فان هذا النظام فعل هذا فى جزء كبير منه . لأسباب رمزية

وطبقا لفكرة أخرى في أرسطو مأخوذة من كتاب "عن السموات" فإن الأرض لم تكن تعتبر نبيلة بشكل كاف لتحتل أهم مراكز في الكون، ولما كانت الاعتبارات الدينية تقاير بواسطة بعض النظريين الأغريق الذين يعارضون نقل الأرض من مركز الكون فإنهم قد استطاعوا بالقياس والتوصل لنفس النتيجة ومهما يكون ما شعر به الفلكيون فيما بعد، فإن بعض الفيتاغوريين يبدو من الواضح أنهم لم يندموا على تحريك الأرض مركز الكون وجعلها تتحرك ككوكب.

هناك مظهران آخران للعمل الفيتاغوريين يلقيان الضوء على مناهج العلم الأغريق المكرهة: (أ) الدليل الخاص باستقضاءاتهم التجريبية فسي السمعيات بما في ذلك استخدام التجارب البسيطة (ب) ثم تطور المناهج الاستنباطية في الرياضيات في كلتا الحالتين فإن المعلومات المتاحة لنا من هادونا تترك لنا الكثير لكي نأمله وفي كلتا الحالتين ترتبط أساسا بالفكرين النشطين في أواخر القرن الخامس أو أوائل الرابع.

إن "اكتشاف فيثاغوراس لنسب الانسجامات الموسيقية كان موضوعا لكثير من الحديث في القديم، ويمكن لنا أن نقدم وصفا لكي نصل الى نتائجه من ملاحظات أو تجارب بسيطة، على سبيل المثال ملاحظة العلاقة بين أوزان المطارق التي تصدر أصواتا مختلفة عند الطرق، أو بواسطة ملاآنية بكميات مختلفة من المياه وملاحظة العلاقة بين كمية الماء وصوت الاناء عندما يطرق، ولكن يجب أن نرفض معظم هذه القصص لسبب بسيط هو أن العمليات التي تصفها لا تنفي في الحقيقة

النتائج الدائغة . لطبيعة الحال ليست كل التفسيرات خيالية ان القصص التي تشير الى قياسه أطوال الأوتار التي تعطى أصواتا مختلفة ، أو عمل قياسات مشابهة لأعمدة الهواء في الأنايب أكثر قبولا ، وربما تعكس طسراز الاستقطاعات التجريبية التي مارسها الفيثاغوريون في نهاية القرن الخامس وبداية الرابع . ان أرخيفاسوس من تارنتوم على الأخص ، قد جمع من البينسات المختلفة في محاولة لتأسيس نظرية الخاصة بالعلاقة بين درجة الصوت وسرعته في الشذرة رقم ١ في أمثله البسيطة التي تشير الى الأصوات المختلفة التي تنتجها أطوال مختلفة للأنايب في مزار وعند ما أشار أفلاطون أيضا الى التجارب المبكرة في السمعية فان شهادته أكثر اقناعا حيث اعتمد بقوة هذا المنهج في التعامل مع المشاكل في الجمهورية ، جعل سقراط يتكلم باحتقار عن هؤلاء الذين يقيسون الايقاعات والأصوات التي يسمعونها الواحدة ضد الأخرى ، "الذين" يشوهون ويعذبون الأوتار والذين "يبحثون عن الأعداد في هذه الايقاعات المسبوغة" كل هذا بعيد عن بيان أن الفيثاغوريين قد تعرفوا على قيمة منهج التخريب بشكل أعم ولكن هذا يقترح أن بعضهم قد مارس تجارب معينة وبسيطة في مجال واحد وهو السمعية على الأقل ومع هذا فهناك حاجة ضئيلة لتأكيد أن الدافع الذي من أجله أجريت هذه التجارب كان دافعا خاصا ، بمعنى أنه كان لتأييد وتدعيم نظرية "ان كل الأشياء أعداد" وذلك عن طريق كشف العلاقات العددية التي تندرج تحتها الظواهر .

ان تاريخ الرياضيات في الفترة السابقة على أفلاطون غامض والبنيسان

الموثوق بها والتي يمكن الاعتماد عليها ضئيلة جدا . وحتى العمل الذي كان
مشارا لكثير من وجهات النظر المتباينة والذي يعتبر أول نص رياضي رئيسي
بالنسبة لنا وهو كتاب العناصر لأقليدس (تم تأليفه ٣٠٠ ق م) قد اعتمد
على عمل أقدم منه ، وحتى منتصف القرن الخامس يبدو أن اهتمام الفيشاغوريين
الرئيسي كان منصبا على جوانب معينة لنظرية الأعداد . ان تصنيف الأعداد الى
أعداد شاذة وأعداد صحيحة يحتفل أنه يؤرخ لابتداء من هذه الفترة وحدث
في نفس الوقت أيضا ادخال أو اتحاد أعداد معينة بالاشكال الهندسية
المختلفة وعلى هذا فان ٤ ، ٩ أعداد مربعة ، ٦ ، ١٢ أعداد مستطيلة
حيث يزيد الطول عن العرض . ١ ، وهكذا ، ولا شك أن رياضيو القرن الخامس
المكرين كانوا على علم (أو كانوا يلقون) ببعض النظريات الهندسية البسيطة
بما في ذلك النظرية التي ظهرت بعد فيثاغوراس نفسه وأطلق عليها اسمه ،
مثل مربع متر الشك قائم الزاوية يساوي مجموع مربع ضلعي الزاوية القائمة ،
والواقع أن صدق هذه النظرية كان معروفا للبابليين منذ وقت طويل حيث أن
سلاسل من الأعداد الفيشاغورية مثل ٣ ، ٤ ، ٥ قد وجدت مسجلة في النصوص
المحدرة إلينا من الألف الثاني قبل الميلاد . وفي مثل هذه الحالات لم يكن
الانجاز أو الاسهام الاغريقي المميز متشلا في اكتشاف النظرية بقدر ما كان
اكتشاف لبرهانها . ولكن الى أي حد كان اثبات هذه البراهين قبل منتصف
القرن الخامس كان هذا لم يكن واضحا على الاطلاق .

وفى معظم التفسيرات للبيانات التى لدينا فان تطور مناهج وطرق البرهنة الرياضية ما هى الانتاج لواخر القرن الخامس واولى الرابع والتى يمكن بلا شك ان ترتبط برياضيين آخرين بجانب هؤلاء الذين يمكن اعتبارهم فيثاغوريين . وبينما لا يمكننا هنا ابراز التاريخ المفصل لهذا التطور فقد يمكننا ايراد مثلين . مختصرين لتصوير مشاكل ومناهج الرياضيات قبل افلاطون .

اول الامثلة يصور كلا من غموض الادلة الخاصة بالرياضيات الاغريقية وما اشرت اليه من قبل كواحد من انجازاتهم المميزة ان هذا الانجاز يتعلق بالعدد التخيلى ٢ - حقيقة ان القيمة لا يمكن التعبير عنها كنسبة بين عددين صحيحين - او وضعها ، كما فعل الاغريق بشكل عام فى اصطلاحات هندسية وهو ان قطر المربع غير متناسب مع الاضلاع . ان التقريبات المقترحة للقيمة ٢ ، وجدت من قبل فى النصوص الرياضية البابلية وما فعله الاغريق فى مرحلة ما فى اواخر القرن الخامس واولى الرابع ، هو انهم برهنوا على عدم معقوليتها او عدم صحتها والبرهان التقليدى الذى اشار له ارسطو فى التحليلات الاولى (Prior Analytics 41 a 23 FF) يفترض لاول وهلة ان قطر المربع يتناسب مع ضلعه ، ثم يوضح ان هذا الافتراض يودى الى النتيجة المستحيلة وهى ان نفس العدد شاذ وصحيح وليسوا الحظ ليس لدينا اية وسيلة لتحديد متى اكتشف هذا البرهان ، ولا متى عرف العدد التخيلى ٢ للاغريق ومعظم الروايات التى وجدناها فى مصادرنا بخصوص هذا الموضوع ما هى الا تلفيقات متأخرة على سبيل المثال الرواية التى بدأ ان فيثاغوريا ~~مجهولا~~

عادة يظن أنه هيباسوس قد أفشى هذا السر، قد مات غريقا كعقاب الهسي
لفعلته تلك ونحن لا نعرف إذا ما كان هذا الاكتشاف هو نتيجة اكتشاف
استخدامات براهين فيثاغوراس أو إذا ما كان، كما يظن البعض أنه يرجع إلى
المشكلات الفلسفية التي تتصل بفكرة تقسيم اللامتناهي ولكن النتيجة المأمونة
الوحيدة التي تسمح لنا بها ادلتنا هو أن عدم معقولية ٢ كانت معروفة قبل
أفلاطون في ثناتيتوس ووصف الرياضي ثيودورس من قورناتية بأنه قد أوضح أن أضلاع
(بمعنى جذور) المربعات التي تشكل ضلع ٣ أقدام وآخر ٥ أقدام، لا تتناسب
في الطول مع خط يشكل قدم واحد، وكذلك يأخذ كل الحالات حتى ١٧ قدم،
وبينما من المهم أن مشكلة اللامعقوليات لم تعالج بعد هنا كمسألة عامة،
وعولجت هندسيا أكثر منها حسابيا، فإن النص يتضمن بوضوح لبعض البرهان
على عدم تناسب ضلع وقطر المربع المثلاث لمربع ضلع ٢، رغم أن هذه الحقيقة،
افتترضت على أنها لا تتطلب برهاناً.

أما في المثال الثاني البيانات أكثر يقينا ويصبح دور الرياضي الفيثاغوريسيين
أكثر تحديداً. وأحد المشاكل التي مارسها الرياضيون الأغريق منذ منتصف
القرن الخامس كانت مضاعفة المكعب: لنفرض أن لدينا مكعبا كيف نستطيع تركيب
مكعب من ضعف حجمه؟ طبقا لمعادرتنا فإن هيبوكراتيس الكوسى والذي لا يجب
أن يحدث التباس بينه وبين معاصر له بنفس الاسم وهو الطبيب (ولذا يسمى في
العربية أبقراط المترجم) هيبوكراتيس من كوس قد اعترف بأن هذه المشكلة
معادلة لتلك الحالة بإيجاد وسطين تناسبين بين طوليين معلومين

(ولذا يسمى في العربية ايقراط المترجم) هيبوكراتيس من كوس \cos
 قد اعترف بان هذه المشكلة معادله لتلك الحالة بايجاد وسطين تناسبيين
 (a, b) بين ضلعين معلومين (x, y) فيكون
 ($x : a = b : y$) وهذا سيعطينا الحل،

ونظرا لان $y = 2x$ فان المكعب في y سيضاعف المكعب في x
 ولكن اول من حل مشكلته ايجاد وسطين تناسبيين كان الفيثاغوري اريستاس
 Archytas الذي ذكرنا من قبل عملة الخاص بالسمعية $acoustica$

ان حله الذي جاء الينا في تعليق على ارشيدس، هو حل هندسي وتعسيرا
 ميذا عن براءته وربما يمكننا تبين هذا من كلمات هيث Heath حيث
 " لترتيب في ثلاثة ابعاد يحدد نقطة لتقاطع ثلاثة للدورة على المركز (١)
 المخروط القائم right cone (٢) الاسطوانة a cylinder (٣)
 غم الاودواج - مع - القطر الداخلي . ان تقاطع السطحين الاخرين يعطى
 كما يقول اريستاس انحناء معيناً والنقطة المطلوبة هي النقطة الستى
 يتقابل فيها المخروط مع هذا الانحناء .

وهكذا يبرهن اريستاس كيف يمكن ان توجد النقطة المحدودة بين
 الوسطحين التناسبيين (١) وتساعد . هذا المثال يشير الى التقدم الذي
 احرز في الهندسة في بداية القرن الرابع . ان اريستاس الذكى بهذا
 يعطينا الشعور والتوقع بالاساليب التى ادت الى واحد من اعظم الانجازات
 الخاصة بالعلم الاغريقى المبكر خاصة النموذج الفلكى للعالم ايودوكس
 A stronomical madel of Eudoxus

الملاحظات الإضافية

=====

البرهان التقليدي ان قطر المربع غير متناسب

مع الضلع موجود في ملحق اقليدس الكتاب رقم ١٠ (x)
وربما يمكن شرحه كالتالى :

لنفرض ان AC هي قطر المربع و AB هو الضلع .
ولنفرض ان AC تتناسب مع AB ولنفرض ان
a : b هي النسبة المعطاة اسفله .

اذا كان 1 a , AB AC

اذا AC : AB = a : b

وهكذا فان AC² : AB² = a² : b²

ولكن بتطبيق نظرية فيثاغوراس فان AC² = 2AB²

لذلك a² = 2b²

وهكذا a² ولذلك a تعتبر عدد صحيح ، ونظرا لان b ; a اذا

b عدد شاذ .

ونظرا لان a عدد صحيح فلنفرض ان a = 2c

اذن 4c² = 2b² وكذلك فان 2c² = b²

ويتبع هذا ان يصبح b عدد صحيح

ونظرا لان الاعتقاد بان AC يتناسب مع AB يوصل الى نتائج مستحيلة
وهي ان نفس العدد (b) يعتبر صحيح شاذ في نفس الوقت فلا بد وان هذا
الاعتقاد خاطئ .

الفصل الثالث

هيراقليطس وفكرة التغيّر

اختلفت الكتابات حول هيراقليطس، ويصدر الاختلاف بطبيعته الحال من بعض القصص والروايات الغربية التي رواها ديوجين اللائري عنه . ولكن كل ما يمكن قوله حول حياته ، انه ينحدر من اسره يونانية عريقة في مدينة افسوس حوالى المسم ٥٤٤ ق م ، وانه قد ورث عن اسرته منعا رفيعا ، وكما يذكر ديوجين اللائري ان هذا المنصب كان يجمع بين الناحية السياسية والدينية معا ، وارجح الظن لدى الكتاب انه منصب الكاهن الذى كان يضطلع ابيه بمهامه ، الا ان هيراقليطس هجر ذلك المنصب بعد قليل واورثه لاختيه ، وربما وجدت تفسيرات عديدة لذلك التصرف ، فمن المؤلف ان نقرأ عن هيراقليطس وهو فيلسوف التغيير انه حاد المزاج عنيد متعجرف ، بالإضافة الى انه كان يحشق الحرية ولا يريد ان يتعلق بقيود المجتمع والدين . اضاف الى هذا ما كان يراه في نفسه من طموح دفعه الى المطالبة بعرش البلاد من ميلانكوماس امير البلاد ، نظرا لانه كان يتوسم في نفسه القدرة على ادارة شئون الحكم السياسي في البلاد اكثر من حاكمها .

دون هيراقليطس كتابه (في الكون) الذى اصطنع فيه لغة رمزية بالغة التدقيق والغموض ، مما دعى المفكرين على اختلاف توجهاتهم الى تلقيه بالفيلسوف الغامض . ويشتمل هذا المؤلف على ثلاثة اقسام رئيسية : الاول منها يعنى بنظريته الوجود ككل . والثاني في السياسة والاخلاق . والثالث في اللاهوت . وهذا المؤلف كما يقول هيراقليطس ذاته انه لا يكشف عن الفكر ولا يخفيه ايضا ، وانما يشير اليه فحسب .

ويمكن لنا ان نشير الى بعض التعليقات الباحثين حول الغموض الذى اكتنف اسلوب هيراقليطس فيما يلي :

اولا : ان ارسطو يرجع الصعوبات المتعدده الموجوده في نص هيراقليطس الى اخطاء وقعت في علامات الترقيم الخاصة بالنص .

ثانيا : زعم ثيوفراسطس ان الغموض الذي قيم على النص يرجع الى اختلال عقل هيراقليطس مما ادى الى اضطراب اسلوبه .

ثالثا : يذهب بيرنت الى ان غموض الاسلوب يرجع الى طبيعته العسسر ذاته فالحوادث الكثيره والحروب التي سادت عصره جعلته يكتب في اسلوب رمزي ، وهذا الى جانب ان العصر ذاته كان يخيم عليه الطابع الفردي فكانت اثار العزله تبدو فسي الكتابات المختلفه . ولذا فانه من الارجح في رأى كثير من الكتاب ان نرجع الغموض هنا الى طابع العصر ذاته ، وهذا التبرير ينفي على الاقل زعم ديوجين اللاثرسي بان هيراقليطس اراد ان يكتب لمن نضجت عقولهم فحسب .

رابعا : بعض الاراء الاخرى المعاصره تجد ان هيراقليطس كان يحتقر اسلوب الكتابه والفكر في عصره ، ولذا آثر ان يسلك طريقا مختلفا .

فلسفه هيراقليطس =====

لقد ذهب هيراقليطس الى ان الكلمه نقطه البد ، ومن الكلمه تبدأ فلسفه هيراقليطس ايضا . ولهذا فاننا سوف نشير الى بعض جوانب هامه من فلسفته ، ولنبدأ بنظريه السيلاّن العام ، حيث يقول هيراقليطس العبارات التاليه :

— كل شي* ينساب ولا شي* يسكن ، كل شي* يتغير ولا شي* يدوم على الثبات .

— انك لا تستطيع النزول مرتين الى النهر نفسه لان مياهه جديده تنساب فيه باستمرار .

— الاشياء الباردة ، تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب ، ويصبح الجاف رطباً .

— ان الاشياء تجد راحتها في التغير .

— الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

— الحرب اب وملك للجميع وهي التي جعلت البعض آلهة والآخرين بشراً وجعلت البعض عبيداً والآخرين احراراً .

— ينبغي ان يكون مفهوماً ان الحرب حالة عامة وان الصراع عدل ، وان كل الاشياء لا بد ان ترد جبرية الصراع .

— أخطأ هوميروس في قوله " لو ان هذا الصراع زال من بين الالهة والبشر " لانه لو حدث ذلك لما بقي شيء على ظهر الوجود .

ان فكرة التغير المستمر فكرة قديمة في الفلسفة ، ويبدو ان القضية — " كل شيء يتغير " تمثل نصف الحقيقة حسب ، بالرغم من انها مهمة جداً ، لان العالم يظهر — الى جانب مظاهره المتعددة التي تنتقل وتذوى وتختفي — دلائل اخرى على الاستقرار والدوام . ان اناساً قد يذهبون وآخرين يبحثون لكن حقيقة التكاثر لا تتغير . واذا كان هذا المثال يرفض على انه مجرد تجريد تصوري ، فاننا يمكن ان نشير الى بعض الاشياء الثابتة المادية في البيئة الطبيعية ذاتها . فبالرغم من ان كل المنازل قد تنخف . تحت التل فان الارض الام نفسها تبقى صلبة ، وبالرغم من ان الانفسراد والمجتمعات ينبتون ويسقطون كالاوراق فان الجنس البشري يستمر بطريقه ما . وحتى

لو نجحنا - كنتيجة قلقه للعصر النووي - في ان ننسف الارض ونستأصل الجنس البشري ، ولا ستمت النجوم بجلال - افتراضا - في مداراتها في رقعه لا يحركها - قلقتنا الارضي وسوف يبدو ان ما تعرضه علينا التجربه والخيال معا هو التغير والاستمرار في اتصالات متنوعه .

وعلى اية حال فان فلسفة التغير كما يمثلها هيراقليطس تخطو الى الامام خطوه ، ذلك ان فلسفته تعد ان الاستمرار ان هو الا مصطلح نسبي وان ما نسميه استمرارا انما هو مثل عن التغير في اسلوب بطنى* او مظهر خفي . ان كل التركيبات لو انك لاحظتها في صبر كاف وجعلت خيالك اكثر بعدا - تتحلل ببطء* . وان كل شي* كما وضعه الاغريق - يخضع لعملية التكون والتحلل . وحينما يقول هيراقليطس ان كل شي* ينساب ثم يذوى ، فانه من الواضح انه لم يقصد ان كل شي* يفعل ذلك بنفس السرعة والدرجه في المظهر الخارجى . وفي حياتنا اليومية الشعوريه والاحساسيه يكون الفرق كبيرا اذا كان شي* . ما يستمر خمس ثوان ، او خمس اسابيع ، او خمسة بلايين من السنين ، ولكن مثل هذه الفروق لا تؤثر على مبدأ الاكيد بان كل شي* لا بد ان تكون له نهايه عاجلا او آجلا . ان فترات الوقت التي يقضيها وميض* . او حياة انانيه ، او طريق التطور من البروزيه (البروتوزون) الى الانسان ، كلها فترات متناهيه بالرغم من مددها المختلفه بوضوح ، وتلك هي الحقيقه الواضحه بذاتها التي تعتمد عليها فلسفة التغير . وبالإضافة الى ذلك فانه في الاشياء التي تبدوا اكثر صلابه وبقا* يحدث نوع من التغير طول الوقت ، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئىي للعين فالاحتمال ان كل شي* يخضع لنوع من التغير الخفي بطريقة او باخرى فسي كل لحظه ، وبالنسبة للخيال الفلسفي الشخصي عند هيراقليطس تتمثل حالة الكون هذه بالرمز ، عن طريق النهر المنساب الذي لا تستطيع ان تنزل فيه مرتين ، والنار التي هي اكثر الاشياء الطبيعيه تبخرا .

وحينما يقول هيراقليطس ان كل شي * يخضع لدرجة ما من التغير في كسل
 لحظه ، فانه ينبغي ان يفهم في سياقه هولا في سياقنا نحن * ان الشخص المتعلم
 الان - لو فكر في الامر - مستعد ان يسلم بان المنفذ ، التي يربح عليها مرقسه
 والتي تبدو صلبه جامده ، هي " في الحقيقة " مجموعه من الجزئيات التي تتحرك
 بسرعه ، وان لونها المرئي هو " في الحقيقة " تأثير ذهني ذاتي تجلبه اهتزازات
 نبذبه معينه واقعته على الاعصاب الابصاره * ولم يكن هيراقليطس يعرف شيئا
 عن ذلك كله ، ومن ثم فانه لم يستطع ان يشير الى شي * منه بالتاكيد ان الذي يشير
 اليه في قوله بان كل شي * يتغير باستمرار هو ظاهرا اكثر التصاقا بالتجربة الواقعيه
 من المبدأ العلمي للجزئ المتحرك بالنسبة لمعظمتنا ، وانك لنستطيع ان نكتشف
 المعنى بتجربه بسيطة ، جرب ان تمن النظر في شي * ذي لون زاهي مداه طويله ،
 ولسوف تجد - اذا كانت ذاكرتك الادراكية قويه - ان تغييرا ما قد طرأ على الصفه
 المرئية اثنا عمله امعان النظر الطويله * ان زرقه السماء ، يحتمل ان تعتبر مرده
 نوعا ما بعد فترة طويلة من التحديق فيها * وشبيهة بذلك الاحوال التي يشهدها
 السمع والذوق واللمس * ولقد تكون الاجابة الحديثه عن مثل هذه الملاحظات
 ان الذي تغير هو مجرد ادراكنا وليس الشي * نفسه ، ولكننا ينبغي ان نتذكر ان هذا
 المذهب الاثيني في البحث الطبيعي النفسي والذي صار فكرة ثابتة عند معظمنا
 منذ حوالي ثلاثة قرون لم يكن نقطة طبيعه مطلوبه للتفكير في ايام هيراقليطس
 ان الخواص بالنسبة له وبالنسبة لمعظم المفكرين الاغريق - هي في الاصل ما تظهر عليه
 انها تخص الاشياء * اولاه ، والعقل ثانيا ، وكان التمييز بين الشي * المتامل والعقل
 المتامل له تمييزا مفككا غير دقيق * ولقد كان هيراقليطس رجلا ينظر الى العالم
 بعين رسام ، او بعين طفل ، وكان تامله القوى لطبيعه الاشياء * تقوم على هذا الاساس *
 ان كل الاشياء - بالنسبة للحاسه التي تدرك للكيفيات - تتغير باستمرار ، لان الصفات
 ذاتها تهتز - وان الشي * بالنسبة لهيراقليطس ليس اكثر من مجموعه كاملة من كسل
 الصفات والقوى التي تكونه وتنتمي اليه *

وإذا فحصنا ادراك التغير الكيفي بدقه اكثر فلقد نكتشف ان هناك طريقتين
 رئيسيين يكون طبيعيا ان ندرك ان مثل هذا التغير يحدث فيها كالآتي ، امــــا
 ان يكون انتقالا من صفة ما الى الصفة المضادة لها ، او ان يكون انتقالا من مرحلة
 الى اخرى في نظام مسلسل . ولقد لعبت انطباقات الفكرة هذه دورا هاما فــــي
 تطور الفلسفة والعلم الاغريقيين . وهناك بعض التغيرات لا تترك نفسها مباشرة تنتهي
 ايا من هذين النموذجين . فخذ مثلا التغير السكفي البحث للسماء من اللون الازرق الى
 اللون القرنفلي عند الغروب ، وليس اللون الازرق والقرنفلي لونين متضادين باى معنى
 عادى لهذه الكلمه ، ولا يندرج اللونان تحت سلسلة مباشرة كتلك التي يمكن ان تكون
 في الظلال المختلفة للازرق او الظلال المختلفة للقرنفلي او الظلال المختلفة للاحمر .
 ولكن متاكدا ان الالوان حين تبدو في قوس قزح او في مقياس فانها حينئذ تشغل
 امكنة محددة في الوان الطيف ، وهي بهذا تمتلك - في هذا السياق - خاصية
 التسلسل ، لكنها على اية حال لا تمتلك هذا الخاصية في السياق العادى . ولقد
 كان ادراك التسلسل - بصيغه او باخرى - ذا اهمية كبرى في تطور العلم تطــــورا
 وجد نقطة بدايته - كما يكشف عن ذلك البرهان التاريخي - البعيد في علم الكون
 المبكر عند انكسمانس وقرهيرا قليطس بالتصور التسلسلي في اشارات عدده للطرق
 الهابطة والصاعدة ، ولكن ادراكه للتغير على العموم بحكمه الاساس الاول من المنهاجين
 ان التغير هو الانتقال من الضد الى الضد ، ان الطقس الان دافى . بينمــــا
 كان باردا ، وهو الان جاف بينما كان رطبا ، والحق ان هناك معنى تكون فيه مشــــل
 هذه الطريقة لادراك التغير لا مفر منها ، ان تغير اللون يمكن ان يعتبر انتقالا من
 الازهي الى الاقم او النقيض . ان الانتقال من الشتاء الى الصيف يمكن ان يعتبر
 مثل تحول البرد الى دفا ، بل ان الانتقال اذا اخذ مظهرا شخصا يمكن ان يعتبر
 اصطلاحيا - انه شيء مكانه هنا وبأخذ على النقيض مكانه هناك . ان مثل هــــذه
 الطرائق في التفكير والحديث تبدو غريبة علينا لاننا فقدنا الادراك الانساني الذاتى
 والذي كان يحتفظ به الاغريق . وان الخطوه الاولى في الحكمه في اى وقت (الخطوه
 الاولى دائما وليست الاخيره) هي ان نصف كل شيء لا كما نظن اننا نعرف . ما يكون
 عليه بل كما يظهر مباشرة لعقل مدرك نشيط .

وبالرغم من ذلك فأتنا حتى لو اهتمنا بالتغير في سلوكه المدرك مباشراً
على انه الانتقال في الكيفية وليس على انه الحركة المتصورة للجزئيات ، فانه لمن الغريب
علينا ومن المخالف لعاداتنا اللغوية والعقلية ان نتحدث عن الدافئ الذي يصير
بارداً وعن الرطب الذي يصير جافاً وهكذا . وتجربته عقلية ولغوية بسيطة نستطيع
ان ندرك مدى التعب لذلك . فبدلاً من ان نقول " الدافئ " يصير بارداً " او " الدافئ "
يصير البارد " دعنا نحاول تجربته قولنا " ما كان دافئاً اصبح بارداً " . اسرع
لقد اختلفت الغرابة واختلف معنى التناقض . اننا لم نتوَّ بعد بثقل الفكرة المتعبئة
لشيء يتحول الى نقيضه ، لقد استبدلنا بهذا النقيض فكرة اكثر طواعية لشيء غير
معين ، انه هذه ال (ما) هي التي تستطيع ان تكسب - في تتابع - صفات الدافئ
والبارد ، وهي نفس الطريقة التي يستطيع بها شخص ان يرتدى - في تتابع - اربطة
مختلفة من الاقمشة . وعند تكوين تصور للتغير نجد انفسنا مضطرين الى ان نفكر
- كما برهن ارسطو - بغير ثنائية اصطلاح الضدين وحدهما ، بل بثلاثية اصطلاح
الضدين بالاضافة الى مادة او اصل او جوهر او شيء يدرك فيه اتصاف الاضداد تتابعياً
ويلاحظ ارسطو " انه من العسير ان تدرك مثلاً كيف ان الكثافة والخفة تستطيعان -
مع اختفاظ كل واحدة منهما بطبيعتها الاساسية - ان توثر على الاخرى " ويستنتج
ارسطو تبعاً لذلك " اننا ينبغي ان نفترض وجود شيء ثالث " يتميز منطقياً عن صفات
الضدين التي تنطبع فيه تتابعياً . وفي بعض الاحيان يحمل الشيء الثالث اسماً
يدل على مجموعه اخرى من الصفات المدركة غير صفات الضدين موضع البحث . وهكذا
حين تبرد حساً حاراً او تخف حساً كثيفاً ، اذا استبعدنا كل اشارات النظريات
الطبيعية عن الحرارة والتبخر والتي يعرفها الرجل العادي بالسماع او على الاحسن
بالتجربة المباشرة والاستدلال - نجد انفسنا تلقائياً مع طريقة التفكير التلثية لان
معنى الحس مألوف لدينا من خصائص اخرى ، ونحن نستطيع ان نفكر بسهولة
في الحرارة والبرودة والخفة والكثافة كصفات متميزة عن الحس نفسها . ولكن
هناك اماكن اخرى واشكالا اخرى للتجربة لا يوجد فيها موضوع نوعي داخل المجال
وعلى ان نخترع موضوعاً بمحاورة لغوية . فلوان انساناً قال في محادثة عادية :

IT WAS COLD , BUT NOW IT HAS BECOME WARM

فعلى أي شيء تدل كلمة " ؟ " واذا اعترض على هذه النقطة فان شخصاً

قد يرد بان المقصود (الطقس) ولكن من الواضح ان الكلمة الجديدة لا تدل على شيء أكثر مما تدل كلمة (IT) ولا تقدم لنا كلمة (IT) ولا كلمة (الطقس) أى معرفه غير متضمنه في القولة الهيراقليطية "بارد صار دافئاً" أو "البارد صار الدافئ" وليس الاختلاف اختلافاً تجريبياً لكنه اختلاف نحوى وناتج عن نظرية فلسفية المعرفه . وهنا يعبر العرف اللغوى المفضل عن حاجه متصوره . ولا يرتاح معظم الناس الى تأمل التغير بمثل هذه الطريقة المتطرفه التي عند هيراقليطس لكنهم يقبلون - كأساس متصور - فكرة "شيء ما لا اعرف ما هو" مؤكداً بين الخصائص المتغيره ، وهم من هذه الناحيه ارسطاليسيون بالرغم من انهم قد لا يعرفون ذلك .

وعلى النقيض من ذلك ليس هيراقليطس ارسطاليسياً ، ولا هو يشاركه الحاجه - نحويًا او تصورياً - الى "شيء" ثالث مستمر "في أى انتقال من الضد الى الضد" . ان التغير بالنسبة له معركة بالضرورة القاضية بين ضد بين وجود بين وليس هناك حكم لا بمثال افلاطوني عال ولا "بهملي" ارسطاليسية - يمكن ان يعتبر منطقياً واقفياً خارج العملية . بل ان الالهية ليست استثناء . ان الاله متناهون بالرغم من انهم اسمى من البشر وسوف يقبلون من آله الى شيء آخر وعلى العكس من ذلك ، تدل الكلمه الالهيه - عند استعمالها بمعنى شامل مطلق - على العمليه الكلبيه المنظمه ذاتياً او المدمرة ذاتياً ، وذلك حين يقال ان هيراقليطس اعلن (بالرغم من اننا لا نملك نصاً مباشراً على هذه النقطة) ان الحرب وزيوس شيء واحد - ولا ان الصراع هو الحالة الاخيره لكل شيء فانه وحده هو الذى يستحق صفة الالهيه . وينبغي ان ندرك ما هو نهائى على انه صراع وحرب وتوتر ، والسلام والاستقرار اما انهما صراع في صورة بطيئة او سكون ، موقت بين اندلاع نارين .

واذا كان الصراع اساسياً فانه يتبع ذلك ان النتائج المهمه انسانياً لا تنتج من أى تخطيط لكنها تتولد من الصدفة . ولقد تكون الاحوال - في وقت من الاوقات - صانعه لحياه بل قد تكون صانعه لآعلى اشكال الفكر والحياه ، وقد تكون في وقت آخر مدمرة مهلكة . وحين ترى الحياه الراعيه مجموعه من الاحوال في صالح تطورها فانها تميل . الى اعتبار مثل هذه الاحوال ناتجه من غرض كونى يهتم بطريقة ما

ما بصالح وقد رمثل هذه الاشكال الحيه كما لو انها صالحه وقدره . ويرفض هيراقليطس مثل هذه الدعوى على انها لا مبرر لها ، واذا كان علينا ان نستعمل تمثيلا انسانيا عند الحديث عن قياده الكون فدعنا نصفه - لا على انه رب حكيم ناضج بل على انه طفل مستهين يلعب بالنرد في اهمال .

ولكن اذا كانت المصادفه هي خاصية العمليه الكونيه فماذا نفعل فسي القول - التي يعزوها ستوباوس الى هيراقليطس - بان كل الاشياء تحدث كما هو مقدر لها ، ويحذف ديلز DIELS الفقره من قائمته لكن باى واتس BY WATER يقبلها ، ومن رأى انه حتى اذا كانت الفقره موثقه - حقا - حتى اذا كانت الملاحظه المستنتجه عند ستوباوس بأن " القدر له صفة الضرورة " يمكن ان تؤخذ كجزء من نص هيراقليطس - فانه لا توجد صعوبة في التوفيق بينهما وبين المبدأ القائل بان الاشياء تحدث بالمصادفه . ان فكرتي المصادفه والضرورة ليستا متناقضتين بالتهادل كما اوضح ارسطو ، بل انهما يمثلان المظهر غير الانساني للاشياء ، في ادراكين مختلفين . ان كل شيء يكون خارج التخطيط الانساني يمكن ان يقال عنه - من وجهه النظر الانسانية - انه حادث بالمصادفه وذلك حسب ما تهتم به الاغراض البشريه ، ولقد عبر الافريق عن الطبيعه غير الانسانية له مثل هذه الاحداث بان اصفوا عليها هذه الكلمه الرنانه " الضرورة " . ان الحدث الضروري يوصف بذلك لا لان طاقه كونها يدفعه الى الوجود ولكن - بدقه - لانه لا احد يفعل ذلك . ولذلك فان الحدث - من وجهه نظر انسان يؤثرفيه - قد يوصف بانه عندى وعرضي وشي " يحدث " بالمصادفه " ، وان تقول ان الكون يفيض كما هو مقدر له ، او بالضرورة ، وان تقول ان " القوه الملكيه قوه طفل " ، او ان النرد يحرك بتعنت او بالمصادفه ، كل اولئك وسائل مختلفة للتاكيد بان معظم الحوادث فسي العالم تحدث خارج مجال وقوه اى انسان او اله ، انها تتحرك بانفسها كتنبيهة لقوى كثيره تتمثل في معظم الامر في الصراع ، لكنها تدخل في بعض الاحيان في ملاحظات موقته محدوده ، وهي تتمكن بطريقه ما خلال تغيراتها من ان تكشف

محاذ عن انسجام خفي مستور .

اما اذا انتقلنا الى عمليات الطبيعة ، وسوف نجد ان هيراقليطس يقدم لنا
الاقوال التالية :

- هناك تبادل بين كل الاشياء والنار ، وبين النار وكل الاشياء كالتبادل
بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

- ان هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه اله او بشر ، لكنه كان
وهو كائن ، وسوف يكون ، نارا ابدية تشعل نفسها بمقاييس منتظمة ، وتخبو بمقاييس
منتظمة .

- ان اوجه النار هي الاشتها ، والاشباع .

- ان النار تفرق ثم تجمع ثانية ، انها تتقدم وتقهقرو .

- ان تغيرات النار هي : اولا البحر ، ثم يصير نصف البحر ارضا ،
ويصير النصف الاخر برقا .

- حين تصير الارض بحرا ، فان الكمية الناتجة هي نفسها الكمية ، التي كانت
قبل ان يتحول البحر ارضا .

- النار تحيا بموت الارض ، والهوا يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهوا ،
والارض تحيا بموت الماء .

- توجه الصاعقة كل الاشياء .

— تتجدد الشمس كل يوم .

— ان الشمس في اتساع قدم الانسان .

— لو لم يكن هناك الشمس لما كانت النجوم بكافيه ان تمنع الدنيا من
ان تكون ليلا .

— الدب هو حدود المساء والصباح ، وفي مقابل الدب حدود زيوس
المضي .

— ليس العالم الاكمل الا كومه من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

— تساق كل بهيمة الى المرض بالضرب .

ان مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار لا يرمز له بهذه الاشياء
المختلفة كالنهر المنساب ، والطفل الذي يلعب الترد في افعال فحسب ، بل
يرمز اليه ايضا — واساسا — بالنار . ان النار هي اكثر الرموز دلالة للتعبير عن
فكرة التغيير عند هيراقليطس ، وذلك لانها اولا لا تنتظم اساسا واحدا فقط من
العلاقة الرمزية مع الفكرة الرئيسية ، لكنها — على الاقل — تنتظم ثلاثة اساسا
ولان هيراقليطس ثانيا ينظر الى النار على انها لا تلعب فقط دورا رمزيا لكن
على انها تلعب ايضا دورا حرفيا ذا اهمية في نظريته عن الكون . ان الخصاص
الثلاث الرئيسية التي تمتلكها النار والتي تعطيها مثل هذا الدور الرمزي الهام
هي ، ضوءها وتوهجها ، حرارتها وقدرتها الناتجة عن ذلك في احداث
التغييرات كذلك التي تحدث عند الطهو ، وسرعتها الفريدة وقوة ازديادها الذاتي

السريع . ان التوهج الواضح للحكمة الذى فيه ترى الحدود والتمييزات ، وان الحماس والعجلة في الخلق ، وسرعه العقل والروح وتيقظهما ، كل هذه الاشياء التي تجنبنا هذه الخواص الى ان ترمز اليها هي التي اعطت النار (والنار باوسع معانيها مشتملة على الشمس وعلى شرارة ضوء النار في الهواء الاعلى) - اعطتها اهميتها الرمزية الدائمة . ان هذه المعاني واضحة في تفكير هيراقليطس ايضا ، لكنه - شأن المفكرين القدامى عموما - لم يميز بين العربة والمغنى بدقه ، ومن الواضح انه لا يفكر عن النار على انها شيء طبيعي (ولو انها شيء يتحرك ويتقلب بسرعه) - يلعب دورا محسوسا في العالم الطبيعي . ان الدراسة الرائعة - في معظم امرها - التي قام بها شينجلر عن هيراقليطس يشوهها احيانا تأكيد المغالي على الدور الرمزي للنار على انها تتضمن فكرة الفعل النقي . ان شينجلر على صواب في اعلانه ان الحقيقة الوجودية (الايتولوجيه) الاساسية عند هيراقليطس هي استمرار الاشياء وتغيرها الذي لا يتوقف من مظهر الى آخر ، ولكنه الى الحد الذي ينعكس في تذوقه الخاص عن الوضوح العقلي بصياغة فكرة التغير النقي بوضوح ، ثم افترضه ان هيراقليطس قد استعمل صورة النار على انها رمز لهذه الفكرة النقية ، فانه الى الحد الذي يفعل فيه ذلك - يبسط الامر تبسيطا كبيرا . ان مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية النقية عن التغير المجرد تعود الى تطور متأخر ، وانه لمن المفارقة ان تنسب الى هيراقليطس .

ان التأكيد على تفسير طبيعي للنار الهيراقليطية نشأ منذ العصور القديمة ، وقد رما يخبرنا شاهد وثائقينا الموجود ، فان ارسطو وبعض شراحه وعددا من كتاب الروايات منذ ثيوفراستس THEOPHRASTUS هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم . وهكذا يتحدث ارسطو في كتابه والسما DE CAELO (عند هؤلاء الذين يفسرون العالم بالاشارة الى عنصر اساسي مفرد - وهي ملاحظه يبينها مضيئا ان بعضهم ياخذ العنصر الاساسي على انه الماء ، وآخرين على أنه الهواء ، وآخرين على انه النار ، وبعضا آخرين على

على انه شي' ما وسط بين الماء والهواء . وبالرغم من ان هيراقليطس غير مذكور هنا
بالاسم ، فان الاشارة هنا اليه بوضوح والى اتباعه ، وان التفكير الرئيسي الذي
ينبغي ان يلاحظ هو ان ارسطو يأخذ نظريته النار على انها موازية لنظريات الماء
والهواء ، وفي الميتافيزيقا بالمثل ، وبعد ان يتحدث عن نظره انكسانس ان الهواء
" هو المبدأ الاول الاكثر حقيقة من كل الاجسام البسيطة يذكر بطريقة المقارنــة
نظرة هيراقليطس في ان مثل هذا الدور تلعبه النار . وطبيعي تماما ان يتفــسق
شرح ارسطو عادة مع التفسير . ويقابل اسكليبيس ASCLEPIUS مذهب
هيراقليطس عن النار على انها المبدأ الاول ، بمذهب طاليس عن الماء ومذهب
انكساندر على الهواء . وهو يأخذ العناصر الثلاثة كلها على انها "علل مادية
للأشياء" . وان الشارحين الكسندر الافروديسي ALEXANDER APHRODISIENIS
وسمبليقس SIMPLICIUS يقولان تقريبا نفس الشيء

ومن الضروري الان عند تفسير هيراقليطس ان نعزل وسائلنا الحديثـة
في التفكير وندخل في وسائله هو ، ومن النواحي التي يمكن ان يفعل فيها
ذلك ، الاستعداد بان نفكر في حدود "كل من" وليس مجرد "اما كذا
واما كذا" . ان نار هيراقليطس هي في الحال العنصر المادي ، اللهب
المألوف الذي يحترق ويصطفق ومع ذلك فهي ايضا تجسيد ورمز للتغير — في
العموم ولكن حتى هذا المظهر المزيج لا يوهن من طبيعتها لان النار معروفة
ايضا على انها الضوء الداخلي للعقل والمعرفة الروحية انها الضوء الذي هو
في نفس الوقت نشاط دافئ . لكنه منظم تنظيميا ذاتيا ، ولان هيراقليطس لا يفكر
في تمييز دقيق بين العالم الداخلي للمعرفة الذاتية وبين العالم الخارجي
للطبيعة ، فانه يتبع ذلك انه يفكر في النار على انها موهبة العقل . وفي
تصرفنا على هذه الخاصية ينبغي ان نتجنب — اذا اردنا ان نفسر هيراقليطس
بصدق — الاغراء بتشخيص النار اكثر من ذلك ، ان ذلك هو طريق الميتولوجيا
الذي رفضه هيراقليطس متابعاً رفيقه الايوني اكسينوفان . وعلى اية حال
فمن الواضح انه لا يفكر في النار على انها مجرد مبدأ للتحول وعلى انها
عنصر في التحول ولكن على انها ايضا توجه الاشياء كلها وتهديتها . وفي

الفقره ٣٥ مظهر خاص للنار في السماء ، مظهر مسموع تماما ، انه هريم أنزعج الذي يصحب عادة ، او يسبق ببرق والذي يقال انه يهدي كل الاشياء . وفي الفقره ١٢ حيث يعبر عن فكره التوجيه بفعل يوناني مختلف لكنه مرادف ، توصف القوة الموجهه على انها " العقل " . ان المقارنه بين الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ توحى - بقوه - الى ان فكرتي النار والعقل كانتا تتبادلان في عقل هيراقليطس ، او كانتا - على ايه حال - مرتبطتين ارتباطا وثيقا وملتحمتين بالتبادل . وبالإضافة الى ذلك فان هناك فقرات مرويه تبين انه قد كان هناك رأى متأخرا بان هيراقليطس قد خلق مثل هذا الازدواج . فهبوليتس مثلا يعلن - في تقديمه للفقره ٣٠ - ان النار بالنسبة لهيراقليطس توصف بالعقل وانها مسئولة عن توجيه العالم بينما يعرض ستوباوس STOBÆUS هذا التقرير الماكر " اعتقد هيراقليطس ان العالم لا يتولد بالزمن بل بالعقل " .

ومن المهم فيما يختص بالمظهر الطبيعي للنار ان نفكر فيه في حدود قديمه لا في حدود حديثه . ان اتجاه العالم الحديث منذ جاليليو تقريبا ، يتخيل كل انواع التغير على انها - وكظاهره لاحقه لشيء - تسببها حركات في المكان (وذلك ما يسميه ارسطو " بالانتقال ") ويلاحظ الاجزاء المتحركه من شيء ، والتي نستطيع ان نراها - على انها اكثر حقيقه من الخصائص المدركه والمحسوسه . ولم تكن هذه طريقه اليونان في النظر الى الموضوع ، ولم تكن كذلك طريقه هيراقليطس فهو حين يتحدث عن عمليه التغير المستمر فانه

يشير الى عمليه ملحوظه لصفات متغيره للشيء ككل ، وليس الى الاماكن المتغيره لاجزائه الصغيره . وينبغي ان نعترف - على ايه حال - بان اليونان القديمه قد كان لها مختزلوها المتأملون بالرغم من ان طرائقهم الخاصة في الاختزال كانت مختلفه عن طرائقنا . ان هذا الذي يسمى بالمذهب الذري عند ليوقييتس LEUCIPUS وديمقريطس (وهو تقريبا ما نعني به النظرية الجزيئية اذا كانت الجزيئات يمكن ان نفكر فيها لا على انها يمكن ان تنقسم بعد ذلك الى

اجزاء ذرية) هذا المذهب لم يكن الا نظريه متأمة بين النظريات الاخرى ، وثمة
اشارة لنظريه اخرى اكثر تطلعا تشكلها ملاحظه سمبليقسان النار - كما تصورها
هيراقليطس - نار لا تنتقص ، وانها " ليست مكونه من اهرامات " ، ومن الواضح
انه لا بد قد كان هناك نظريه ذائعه في اليونان القديمه ان النار تتكون او قد
تتكون من اهرامات ٠ ان ارسطو الذي يعتبر النظرية انيقه ومستهجنة يذكر
سببين لها ، فالهم من ناحيه هو اكثر الاشياء الصلبة نفاذا كما ان النار اكثر
العناصر الطبيعیه نفاذا - ويلاحظ هيراقليطس ان هذه مناقشه سطحيه ، والهم
من ناحيه اخرى (ومن الواضح انه يعنى هرا ذ ا قاعده مثلثه والذي ينبغي ان يقال
انه رباعي السطوح) هو ابسط الاشكال الصلبة ، ومن اجل ذلك فانه يعتبر
بالمنطق القديم عنصرا في كل الاشياء الصلبة الاخرى ويعلن سمبليقس في حزم -
عند تعليقه على هذه الفقره لارسطو - ان هيراقليطس قد اعتبر النار على انها
العنصر الاساسي وغير القابل للتناقص في كل الاشياء ، وانه لم يفكر في النار على
انها تتكون من اهرامات ، ويمكن ان نضيف ، ولا على انها تتكون من اى شكل
هندسي آخر ولا من أية هيئة من الانتقالات ٠

ان النار - لو تجاهلنا للحظه معانيها الرمزيه البعیده - ه - هي
النار التي ترى وتحس ، انها الذات الوصفية المألوفه التي يعرفها كل انسان ، لكن
ينبغي ان نضيف ان وضوح النار ودفها ونشاطها ، كل ذلك خارجي وداخلي
مرة واحدة لانه ليس هناك حتى الان تقسيم واضح بين الكيمياء وعلم النفس . ولو
اننا لاحظنا النار بهذه الطريقة (وليس على انها " تتكون من اهرامات ") فاننا
بطبيعته الحال لا نستطيع ان نتصور التغير على انه حركة جزئية او ذرية ٠

كيف يتصور التغير ان ؟ ان نهايه الفقره ٢١ تعطى الاجابة الاكثر
طبيعية في حدود التصور السائد : ان النار الكونية تصبح " مشتعله " و " خابية " و
وتحدث كلتا العمليتين " بمقاييس منتظمة " . ومن الواضح ان هذه طريقة طبيعية
اكثر تحديدا لادراك ما اسماء هيراقليطس في الفقره ١٠٨ بالطرق الصاعده والهابطة
ان العملية المزدوجه - في جانبها الطبيعي - مرصوفة باكثر تعيينا في الفقرة
٣٢ ان النار هنا يقال انها تحول نفسها الى نوعين آخرين من المظهر -
البحر والارض ، مثلين مع النار المراحل الرئيسية الثلاث للتحول الطبيعي . ولكن

في الطريق العائد صعودا تتحول الأرض مرة أخرى الى بحر ويتحول البحر اوجـز منه الى نار يتحدث عنها الان بطريقة أكثر تشبيلية وتشخيصا على انها وميض البرق .

وانه لمن المستحيل ان نجد كلمة انجليزية تترجم بدقة كلمة وميض البرق APNOYNP ، وذلك لسبب واضح وهو ان الظاهره الجوية التي تشير اليها الكلمة اليونانية غير موجوده في البلاد التي نتحدث بالانجليزية . وهناك هــسلاف كبير بين الكتاب القدامى والمحدثين حول مفهوم الظاهره بالضبط . ويبدو

ان ابيقور EPICURUS يصفها في فقرة من رسالته الى بيثوكليس على انها نوع من الزوبعة او العاصفة الدوارة مصحوبة باعصار . واخيرا يتحدث لوكرتيس في قصيدته "عما سماه الاغريق وميض برق" ويصفها بانها "تنهمر من اعلى الى اسفل في البحر" وبعبارة اخرى - وبالقدر الذي استطيع ان افسر به هاتين الفقرتين تقريبا - فان ابيقور يفكر عن الظاهره على انها تتضمن - اساسا - حركة صاعدة (اعصارا) واما لوكرتيس فعلى انها تتضمن - اساسا - حركة هابطة . ولا تذكر كلتا الفقرتين خاصيتها النارية لكن سيريل بيلي CYRIL BAILEY - في تعليقه على الفقرة الاخيره يفسر الكلمة اليونانية على انها تدل على وجود النار . وساء قبل اشتقاقه ام لا فان هناك قوله تأييده لسنيكا الذي يقول - وهو يكتب عن انماط من الرياح - بان ما اسماه اليونان وميض برق انما هو شي "يتفجر في لهب

INFLAMMALUH

وهو دواءه ناريه IGNEUSTRBO . واكثر من ذلك ، فان نوعا من الاحتراق تدل عليه قوله آيتيس بان الظاهره يسببها "اشتعال السحب وانطفاءها" . وتبعاً لذلك ، وبالرغم من ان هناك نوعا من الشك بالنسبة للتفاصيل الوصفية الدقيقة ، فان حقيقة واحدة اساسية عن الظاهره واضحة وهي انها فعل جوى يربط بطريقة ما بين الماء والرياح والنار في تركيبه ، ومن ثم فانها تخدم هيراقليطس على انها عرض واضح وصحيح للتبادل الطبيعي الذي يستمر طبيعيا بين الماء والنار بالرغم من انه اكثر بروزا في بعض الاوقات والاماكن منها في اوقات واماكن اخرى .

ان ملاحظة بعيدة عن لوكرتيس قد تلقى ضوءاً عرضياً على نظره هيراقليطس
في كيفية تبادل العناصر ، فهو يقرر ان البرق لا ينفق قوته على الارض الا نادراً ،
حيث تجنح التلال الى ان تنفخ هذه القوة ، لكنه ينفقها غالباً على البحر
"بسمائه الواسعة المجدوة المفتوحة" . ويمكن مقارنة هذه الملاحظة بنظره هيراقليطس
عن البحر على انه يلعب دور الوسيط بين الارض السلبية والبرق النشط فسي
عنف .

ولكن كيف يربط البرق في الفقر ٢٢ والصاعقه في الفقر ٢٥ ؟ انهما
لا ينبغي ان يميزا بالتاكيد مثلما تميز فكرتا البرق والرعد في لغاتنا الحديثه
حيث تؤخذ واحده على انها منظوره والاخرى على انها مسموعه . فمن الواضح -
من امثله عديده لكلتا الكلمتين في الادب اليوناني - ان كلا من المعنى المرئى
والمسموع يرتبطان بكل من الكلمتين . ولربما تضع الكلمه الاولى تأكيداً اكبر بقليل
على المقومات المرئية بينما تضع الكلمه الثانيه تأكيداً اكبر بقليل على المقومات
المسموعه ولكن المجموعتين من المقومات لا يمكن فصلهما لان اليونان - مهما تكسرت
الكلمه المستعمله في حالة معطاه - يميلون الى ان يفكروا في حدود الظاهره
ككل اى ان يكون المظهر المرئى والمظهر المسموع مرتبطين . وهكذا قد يكون كيرك
على صواب في ملاحظته ان الصاعقه (الفقر ٢٥) "قد تكون اسماً للنار على العموم
او ربما للنار للسمويه على الخصوص" . وتقدم كلتا الكلمتين امثله للمجاز الوجودى
(الانتولوجي) ، اذ تعرض كل منهما نوعاً خاصاً من ظاهره ملحوظه ، ظاهره ناريه
وموتره بطريقه تمثيلية (وقد تكون نغمية ايضاً) على انها "مثل سام" (باعتدال
جمله جوتة) للعقل العام النارى الذى يدبر كل الاشياء خلال كل الاشياء (الفقره
١٢٠) .

والان ، ان فكرتى الاشتعال والانطفاء كما تستعملان في اللغه والفكر
الغريبيين الحدِيثين تنطبقان مثلاً على الناحيه العليا للعملية الكونية - وهى
انتقال الاشكال الاخرى للماده داخل النار "الاحتراق" و "الانطفاء" ، كما نسمي
عليهما كلمت في الفقر ١١ ، قد استعملها هيراقليطس للنواحي الهابطه والتحتيه

للعلمية ، فانه تنبثق الحقيقة التي هي : مهما تكن الكلمة او الكلمات التي قد تكون مستعملة ، فان هيراقليطس قد فكر بوضوح في الناحيتين الهابطة والصاعدة ، للعملية على انهما مستمرتان بالتبادل ومن ثم يمكن فهمهما في حدود تصور مفرد . انه يتحدث في الفقرة ٣٢ عن ارض " تذوب " بحرا ، وعن بحر " يتصلب " ارضا . وعلى العكس من ذلك ، في روايات عديدة عن هيراقليطس ، ليست المسألة " انصهارا " لكنها بالاحرى " تبخير " يصف الانتقال من ارض الى شي " اكثر سيولة " وحتى لو كانت الكلمة اليونانية التي تدل على " التبخير " والتي توجد عند كتاب متأخرين ، هي من استعمال متأخر ، فان فكرة ما عن العملية المتبخرة لا بد انها كانت بطبيعته الحال مألوفة في فترة اكثر تبكيرا . وهناك فكرة عند آيتس AETIUS تشير الى انه قد يكون طاليس اول من وضع تأكيداً علمياً

على فكرة التبخر في العملية الطبيعية . ويتحدث بلوتارخ PLUTARCH في وضوح وبدقه كاملة - في ترجمته لنفس الفقرة - لانه يرقم نقاطه ، ان المذهب الثالث الذي ينسبه هنا لطاليس " انه حتى نفس نار الشمس والنجوم ، والنهار الكونية نفسها حقا ، تتغذى بتبخير المياه ، ولست استطيع ان اجد سببا فسي الشك في تقرير بلوتارخ ان طاليس كان يرى مثل هذا الرأي ، اذ من المؤكد انه من المعقول تماما ان طاليس ، وقد بدأ علمه ان المادة الاساسية هي الماء ، لا بد انه تصور التبخر على انه العملية الاولى للطبيعة . واذا كان قد فعل ذلك فان فكرة التبخر قد تكون حملتها المدرسه الميليزية على انها تصور علمي مهم . ان تشتت الوثائق يمنعنا من ان نعرف الكلمة او الكلمات التي قد تكون مستعملة للتعبير عن التصور لكنني اظن انه من المحتمل ان كلمة ما كانت مستعملة بالرغم من انها قد لا تكون كلمة " السريان " التي يشك في نسبتها الى انكسانس كلمة واسعة تماما ، او مرنة الدلالة تماما ، لتربط في تصور واحد فكرتي الانصهار والتبخير وما ايضا فكرة التفجر في لهب . ومن المحتمل ايضا - بالاشارة الى

العملية العكسية من النار الهابطة الى ارضه ان العلماء الميليزيين الاوائل
قد استعملوا تصورا مشابها واسعا ومرنا لينتظم افكار الانطفاء الثاني (انهم
ينطبق على النازحين تتحول الى شي* اكثر ممكا) والتسييل (من حالة هوائية
الى حالة مائية) والتجميد . وليس من شك في ان الفرض نظري لكنه لا يعدم
نصيا ما من الشواهد المبعثرة . والان ، اذا كانت فكرتا التبخر والتكاثف - بالمعنى
الواسع الذي تدلان عليه هنا - سائدتين في القرن السادس في ملطيه - فليس
بعيدا عن الاحتمال ان هيراقليطس في نيايه القرن - وقد كان يعيش على بعد
خمس وعشرين ميلا - قد كان على معرفه بها ، وليس بعيدا عن الاحتمال ايضا
انه قد تأثر بهما بالرغم من استلاله المتباهي عن المفكرين الاخرين . بل ان اكثر
المفكرين اصالة يتطلع في بعض الاحيان الى الامثلة المتصورة عند الاخرين ، ثم
ينقلها الى افكاره الخاصة . ومن المحتمل كذلك ان هيراقليطس كان مدينا
لظرائق ميليزية معينة في التفكير اكثر مما يدرك . (وينبغي ان نلاحظ انهم
بالرغم من انه يرشق بعض الكلمات المؤذيه ضد هوميروس ومسيود و فيثاغورس فليس
هناك وثيقة على انه قدم اية اشارة انتقاعية ضد علماء مدينه ملطيه المجاورة) . ان
الفكرة التي يبدو - باحتمال كبير جدا - انه اخذها عن فكر المدرسه الميليزيه
ونقلها ثم نوع فيها حسب تطلبات خياله الاكثر نشاطا ، هي تلك الفكرة عن العملية
الطبيعية المزدوجة والتي يمكن ان تدل عليها بغير دقة كلمتا التخلخل والتكاثف .
ولان هيراقليطس كان فوق كل شي* مفكرا ادراكيا ، وكان مستعدا وسيقظا دائما
ان يغير نظره للسلوك المتغير لاي شي* قد يواجهه ، وللجوانب الكثيرة التي
ترى في تنوع لاية ظاهره ، فانه قد تعرف - كاشكال مختلفة لنفس الشي* - على
الطريق الصاعد ، وعملية التخفيف ، والعملية ذات الوجهين كالتبخر والاشتعال وتعرف
(داخليا) على الصراع نحو توحيد عقلي ومعرفه ذاتيه .

والان يأتي سؤال دار من حوله جدل مدرسي عنيف . هل تتضمن العمليتان
الصاعد والهابط للطبيعة ثلاثة مراحل رئيسية ام اربعة ؟ ان الفقره ٢٢ تسدل

على التعاقب الاول وتدل الفقره ٣٤ على التعاقب الاخير . هذا الهواء - المذكور
في الفقره ٣٤ وليس المذكور في الفقره ٣٢ - مرحله حقيقه في علم الكون عند
هيراقليطس ولا ؟ ولقد ذهب بعض الباحثين بعيدا حتى الى انكار حقيقه
الفقره ٣٤ او الى اعتبارها على انها ترجمه مصقوله لما قاله هيراقليطس حقيقه
والان من المحتمل - لكي نكون متأكدين - ان ما كسمس الصوري
MAXIMU

FOTSIGRE الذى ينص على الفقره كما هي والذى هو مفكر طريـف
لكنه غير دقيق دائما ، قد يكون اخذ من هيراقليطس ببساطه الفكرة العامة للعناصر
الطبيعيه التي تحيا وتموت في علاقة كل منها بالآخرى . وقد يكون تحدث في
غير دقه - عند صياغتها - في حدود المذهب المألوف عن العناصر على انها
اربعة ، متجاهلا منهج هيراقليطس الثلاثي لانه بعيد عن غرضه ككاتب اخلاقي
ولكن هناك - على العكس من ذلك - الترجمة المؤكده نوعا ما للنص كما اعطاها
بلوتارخ : ان موت النار مولد الماء وبالرغم من ان الارض غير مذكوره في العبارة
فان العناصر الثلاثة المذكوره تشمل الهواء الذى هو العنصر المميز في الفقرة
٣٤ والذى محذوف من الفقره ٣٢ .

واذا افترضنا حينئذ ان النص على الفقره كان صحيحا فان تفسير ممكن
للتباين يمكن ان يكون ان هيراقليطس كان يرى الرأيين في مراحل مختلفه
من حياته الفلسفيه وذلك انه قد بدأ بقبول الفكرة التقليديه عن العناصر الاربعه
النار والهواء والماء والارض ثم بسط اخيرا هذا المنهج التقليدى بتركه الهواء .
ان سببا لمثل هذا التبسيط يمكن ان تشير اليه الفقره ٣٦ ، لانه في اعلانه ان
شمسا جديده تولد وتموت كل يوم ، يعني هيراقليطس - كما يشرح جالينوس - ان
الشمس تصاع كل يوم من المياه المحيطه بالارض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين
تختفي فيها الماء ان الانتقال من الماء الى النار ومن النار الى الماء يدرك هنا
على انه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة .

ورأى ممكن آخر في ان هيراقليطس قد يكون اعتقد في مبدأ الثلاثة —
مبدأ الاربعه في نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن
أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوه ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الاخرى على
انها موجودات بالفعل . (وانا اسلم أن هيراقليطس لم يكن بملك ألقا ملائمة
لهذا الازدواج الارسطاليسي في الافكار ، بل انه لعلاقة على عبقرية انه يصل
بتكرار فيما وراء الالفاظ التي يمكن الحصول عليها في محاولة لا ن يصور ويشكل
الافكار التي يستطيع فقط أن يعبر عنها بتردد) . وبالرغم من أن مثل ه — ذا
الرأى يفسر هيراقليطس على أنه يعطي الهواء بروزا أكبر في علم الكون أكثر
ما هو مفروض عادة أن يكون له ، فانه لا ينبغي ان يفرض دون اعتبار دليل بسيط
في صالحه . ويذكر سكستنس امبريقس مرتين رأيا ، كان يراه ايانسد يس **AENESIDEMUS**
وآخرون ان هيراقليطس كان يأخذ الهواء على انه الوجود الاساسي . فهو يقول
في فقرة — عند الحديث عن النظريات حول "العناصر الاولى والاساسية" — انه
حسب بعض التفسيرات كان هيراقليطس يفترض ان مثل هذه العناصر من طبيعة
الهواء ، ولكن حسب تفسيرات اخرى فانه كان يفترض انها النار . وفي فقرة اخرى
عند الحديث عن "الموجود" يستشهد ايانسد يس على انه يقول ان هيراقليطس
قد اعتبره الهواء . ولم يقل شي أكثر من ذلك في الموضوع وينبغي ان نعتبر
بانه لا يمكن استنباط نتيجة حاسمه من مثل هذه الشواهد المشتتة . وعلى اي
حال ، اذا اعتبرنا ان النفس في العصور اليونانية المبكرة ترتبط تماما مع الهواء ،
وان النفس بالنسبة لهيراقليطس هي المبدأ الاول (الفقرة ٤٢) ، واذا اعتبرنا
ايضا مشكلة التوفيق بين الفقرة ٤٢ والفقرة ٢٤ ، واذا اعتبرنا في النهاية
انه بينما النفس اسمى من الماء (الفقرتان ٤٣ ، ٤٦) فانها مع ذلك من الشاهد
العام في فقرات الفصل الرابع انها ليست متساوية بطريقة عادية مع النار النقية
اذا اعتبرنا ذلك كله فاني اظن انه الان على الأقل يمكن ان يقبل على ان هيراقليطس
قد يكون اعتبر النفس على انها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار وعلى

انها لذلك شي ما اشبه بالهواء (حسب السياق الطبيعي للانتولوجيه اليونانيه المبكرة) ان مثل هذه الهوائية يمكن ان تتصور على انها حالة غير مستقرة وكامنة ، منها تستطيع النفس ان تنزلق هابطة في الوحل او ان تسمى صاعده السحابة حالة النار .

ان فقرتين من المجموعه الحالية ، وهما الفقرتان ٣٠ - ٣٣ ، تقدمان امثلة معتمدة لفلسفات حديثة معينه اكثر تصورا ، ففي الفقرة ٣٣ ، التي يمكن ان تناقش لانها اكثر الفقرتين اختصارا ، يظهر هيراقليطس على انه يتلمس طريقا لتقرير شي ما شبيه بقانون البقاء الطبيعي ، وبالرغم من ان فهمه للقانون بطبيعته الحال فهم بدائي وغامض نسبيا اذا قررن بالصياغة الدقيقة التي وضع فيها في الطبيعة الحديثه فان في الفقرة بوضوح - مع ذلك - استبصار جديدا ، وفيها اصرار على انه لا يوجد في العملية المركبة للتحويلات الطبيعية شي يكسب او يفقد بطريقة كمية ، وهذا يمثل خطوه هامه في تطور الفكر العلمي .

ان الفقرة ٣٠ (" احوال النار هي الاشتها والاشباع ") ذات اهمية لانها تمثل ما يمكن ان يسمى بالاتجاه الانفعالي في الفلسفة - الميل لان نفسر جوهر الاشياء واللوان النشاط الخارجيه على ضوء الخصائص التي نكشفها داخلها على انها تخصصنا نحن . ان الحوادث الطبيعية - حين ننظر اليها بادراك انساني تبدو انها تحرك بطريقة شبيهة نوعا ما بسلوكنا الخاص . ولكن اي حدود يعبر عن هذا التشابه ؟ لقد تحدث ينتشه وشوينهاور وفون هارتمان بسر مختلف عن الارادة في الطبيعة .

ومن بين الاسئلة التي كثر فيها الجدل فيما يخص علم الكون عند هيراقليطس سؤال عما اذا كان هيراقليطس قد اعتقد اولم يعتقد في الادوار العاليه

ويتعمين أكثر في مذهب الاحتراق ١٠ أن هذه الكلمة — كما استعملها الكتاب الرواقيون
 تدل على انحلال العالم بالنار ٠ ويستمر المذهب الرواقي قائلاً أن مشـــــــــــــــــل
 هذا الانحلال انحلال دوري ، يحدث بعد دورات طويلة جداً من الوقت ، ويتبعه
 في النهاية الظهور التدريجي لعالم جديد من الكتلة النارية ٠ أن دورة الوقت
 الطويلة بين احتراق وآخر تال له ما وربما بين الظهور الأول للأشياء من النار
 الكونية وانطفائها المطلق بأن تتم فيها ثانية فكانت تتحد عند الرواقيين بالمذهب
 القديم — من المحتمل أن يكون من أصل كلداني — عن السنة الكبرى .
 وبين الكلدانيين الذين كانوا فلكيين ومنجمين بارعين — كان طول مثل هذه الدورة
 الكونية — يعتقد بأنه يحدث بالوقت الذي سافرته الكواكب السبعة المعروفة
 (مشتملة على الشمس والقمر) في العود إلى الاقتران ٠ أن طول السنة الكبرى
 في الأثر الكلداني كان يؤخذ على أنه يساوي ٣٦٠٠٠ من السنوات العادية
 وهو رقم قد اختير بوضوح على أساس آخر غير التقدير الفلكي الدقيق ٠ ويمكن أن توجد
 آثار مذهب مماثل غامض في تراث الهند وإيران القديمتين كما يمكن أن يوجد
 أيضاً بين بعض السجلات السردابية في مايا MAYAS وأزتكس AZTECS
 القديمتين ٠ وفي المذهب الكلداني كان يعتقد أنه حين يحدث اتصال الكواكب
 في برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ما ، وحين يحدث في برج الجدي فإن
 كل الأشياء تتحد مع النار أو تغنى فيها ٠ وعلى العكس من ذلك كانت فترة السندس
 الكبرى عند اليونان تقدر عادة على أنها تستمر ١٨٠٠٠ سنة أو ١٠٨٠٠ سنة ٠
 أن الرقم الأخير يحمل استغاثته خاصة لشعب متشوف أن يجد العلاقات بين
 الإنسان والعالم الأكبر ، لأنه يمثل ناتج ضرب ٣٠ (متوسط الفترة بين جيـــــــــــــــــل
 انساني وجيل تال له) في ٣٦٠ (الفكرة المصوغه عن عدد أيام السنة) ومن
 ثم — بالنسبة للعقل القديم كانت السنة القديمة بهذا الطول تمثل ستة أجيال
 انسانية " مع الفترة بين جيل وجيل تال له محسوبة باليوم ٠

هل اعتقد هيراقليطس نفسه في انحلال العالم بالنار ؟ يظهر — بالنسبة للجزء الاعظم بين الكتاب القدامى — انه يفترض انه اعتقد ذلك . ومن المسلم به ان الفقرات المقبولة على انها نصوص مباشرة لهيراقليطس لا تقدم برهاناً ولا وسيلة وبالرغم من ان مجموعه الفقرات من ٢٨ — ٢٤ والفقرة ٢٢ يمكن ان تفسر على انها تشير الى مثل هذا الاجتياح اذا كانت عقيدة هيراقليطس فيها يمكن ان تؤسس على اسم اخرى فانها لا تثبت اى شيء بنفسها في هذه الناحية من حيث انها كلها يمكن ان تفسر بطريقة معقولة بدون اشارة الى المذهب . ان كل واحدة منها قد تصف مظهراً اما للسلوك اليومي للنار في علاقتها بالعالم المتغير بلا توقف وبدون افتراض وقت تغنى النار كل شيء آخر تماماً . ان السؤال عما اذا كان هيراقليطس قد اعتقد اولم يعتقد في مذهب احتراق العالم ودورات العالم لا يمكن ان يجاب عنه من شاهد للفقرات الثقة وحدها ، ان معظم الشواهد ، قبل وبعد ، ينبغي ان تكون حادثة ومؤسسه على برهان مباشر .

ان اقوى مناقشة ضد افتراض ان هيراقليطس قد اعتقد مثل هذا المذهب رسمها كيرك على الاعتبار الاتية . فهو يناقش (١) ان النغمه الكلية في مناقشة هيراقليطس ضد المذهب لان (وحده الاضداد التي تقوم عليها الكلمة (اللغوس) تعتمد على التوازن بينها ، (٢) وان المذهب يناقض التأكيد على "المقاييس (كما في الفقرة ٢٩) والتأكيد على "التبادل" الذي يستمر بين النار وكل الاشياء (فقرة ٢٨) ، (٣) وان المذهب يناقض التقدير (فقرة ٢٩) بان العملية الكلية "ابديه ولا يمكن ان تدمر" (ان تفسير كيرك ل (انه يكون دائماً — هو — وسوف يكون) ، (٤) ان ذلك يعنى ان افلاطون قد اخطأ خطأ كبيراً في التمييز بين نظرة امباروقليس في ان الوحدة والتفرقة الكليتين يوجدان بالتبادل وبين نظرة هيراقليطس في ان الحالتين توجدان في الوقت نفسه ، (٥) انه حتى بين الرواقيين الذين يتعاطفون معه هناك بعض يشكون في تفسير الاحتراق ، وان الفقرات التي يفترض انها تؤيد النظره هي بغير ذات قيمه برهانية على الفرض (١١)

ان نظام المناقشات نظام رهيب بسبب قوتها التجميعية وسبب السمع العقلية المستحقة للذين عرضوها . ولكنها على أية حال تتضاءل عن ان تكون نهائية وكي نكون على قدرة في ان نعتبر بعدل ما يمكن ان يقال على الجبهه المقابلة للسؤال فاني سوف اعالج باختصار هذه المناقشات واحدة واحدة .

(١) - ان المناقشة الاولى تبدو لي انها اقواها . ويضيف كيرك "لو توقف (الصراع) الذي يرمز الى التفاعل ، وما يتبعه من اصرار على التوتّر حينئذ يتوقف العالم عن الوجود - وهي نتيجة وبخ هيراقليطس هوميرس عليها بوضوح " (الفقرة ٢٧) وبالرغم من السلوك الذي يدحض نفسه للنتيجة المزعومة فاني اظن على أية حال انه قد يكون من المشروع ان نسأل اذا ما كانت النتيجة تتبع في المعنى الذي افترضه كيرك . ولو ان سيطرة النار في احتراق ادت الى تدمير الصراع كله ، فمن المسلم به ان ينشأ موقف - فترة من السلام المطلقين - كهذا الذي انكرته يايضاح قولات عديدة لهيراقليطس . ولكن هل يمكن ان يكون الاحتراق الكوني مطلقا ابدا ؟ وهل يستطيع - في حدود تفكير هيراقليطس - ان يمثل فترة من التوحد النقي والتوقف غير المعوق ؟ ان الفكرة نفسها مخالفة لسلوب هيراقليطس في التفكير ، ولكن الا يمكن ان يكون هناك احتراق كوني دوري دون اى اقحام للنقاء ؟ ليس هناك شيء نفي عن الموقف الكوني المضاد - حين تحول كميته حديه من المادة النارية نفسها الى الماء والارض . اذا لا يمكن ان يكون هناك موقف مضاد يحدث في ادوار طويلة متسقة ، ينبثق فيها العالم بطريقة مما الى لهب (كما وصف الرواة الحدث) دون ان يتضمن شيئا اكثر من ان كميته حديه من المادة الكونية (والتي هي ايضا عملية) تحولتا الى حالة نارية ؟ ان الحالة النارية الكونية بالتأكيد ينبغي ان تكون غير نقية نوعا ما حتى تسمح لبذور عالم مقبل ان تنبثق منها . وحتى لو ان الطريق الصاعد مسيطر اثناء فترات كونيه معينه فان اتجاهات الطريق الهابط ينبغي ان تكون دائما كامنه فيه .

٢٠٣ - ان الاجابة المقترحة عن مناقشه كيرك الاولى قد تكون صحيحة
نوعا ما بالنسبة لحالة مناقشته الثانية والثالثة ايضا ، ولقد وضع غموض جملــــــــــــــــة
"بقايس منتظمه" موضع الاعتبار في الملاحظة على الفقرة ٢٩ (فهرست ب)
ومن المستحيل بسبب هذا الغموض ان نعرف اذا ما كانت الجملة تناقض فــــــــــــــــي
صالح الاعتقاد في دورات كونيها او صدها . وبالإضافة الى ذلك فان القسول
بان العملية الكونية كائنة دائما وسوف تكون ، لا يعني الانكار بانه قد تكون هناك
دورات واسعة تتقلب فيها مجموعه من الخصائص أنا وتتقلب مجموعه أخرى ، أنا
آخر .

(١) - ماذا - اذن - من تمييز افلاطون - في السوفسطائي - بين
هيراقليطس الذي يقال انه اعلن ان الوحدة والكثرة يوجدان في وقت واحد ، وبين
امبادوقليس الذي يقال انه كان يرى ان الحالتين المتناقضتين تحدثان في تعاقب
زمني ؟ من المسلم به ان الوحدة والكثرة في هذا السياق نشيران - بالقدر الذي يخص
هيراقليطس - الس النار من جهة ، والى عالم من اشياء مفردة من جهة أخرى ملاحظة
كيرك انه "لا توجد دعامة من اجتراق عند هيراقليطس قادره على تفسير البرهــــــــــــــــان"
وعلى اية حال فان الانسان يستطيع ان يلاحظ انه توجد اماكن أخرى في المحاورات
يظهر فيها افلاطون غير دقيق وصاحب هوى نوعا ما في اشاراته التاريخية ، وان هناك
سببا ما ان نفترض ان آراءه عن هيراقليطس قد تكون مأخوذة من الهيراقليطيــــــــــــــــين
الذين كانوا معاصرين له ، اكثر من ان تكون مأخوذة من دراسة نصية لكتابات الفيلسوف
نفسه والاكثر قدما . ومجمل القول ان اشارة افلاطون بالرغم من انها حجر عثره -
فانها ليست نغضا .

واخيرا ان المناقشة الخامسة ليست مناقشة ايجابية ، ولكنها تتمثل في
القول بانه لا دليل من الآراء الرواقية عن هيراقليطس ، ولا الدليل من القسرات
الصحيحة - قاطعان .

وعلى الجبهة الاخرى من النقاش فان معظم ما تخبر به الشواهد
المباشرة على هيئة براهين ليست نصوصا دقيقة ، يوجد في كتاب السمسطا
عند أرسطو ان يعلن أرسطو :

" ان الجميع يتفقون على ان العالم يتكون ، ولكن بعضا - وقد حدث
التكون - يقولون ان العالم المتكون ابدى ، ويقول آخرون انه قابل للفساد شأن
اى تكون طبيعي آخر ، وآخرون يعتقدون ايضا مع امباد وقليس الاكراجاسي وهيراقليطس
الانسوبي ان هناك تبدا في عملية الفساد التي تأخذ هذا الاتجاه آنا ، وذاك
الاتجاه آنا آخر ، ثم تستمر بلا نهاية " .

ان ارسطو هنا يقارن موقف هيراقليطس بالاعتقاد الذي يقول ان العالم
سوف يستمر الى الابد ، وبالاعتقاد الذي يقول ان العالم سوف يدمر مرة واحدة
والى الابد ، من اجل ذلك لا بد انه يفهم هيراقليطس على انه يعتقد ان العالم
سوف يدمر ثم يخلق من جديد من سلسلة من كوارث وتجديدات كونييه لا تستمر بلا
نهاية " ان الناحية الكارثية لمثل هذه الدائرة - اذا كان هيراقليطس قد اعتقد هذا
قد تكون (مهما تكن الكلمة التي قد يكون استعمالها) ما اشارت اليه مؤخر
الكلمة الرواقية - الاحتراق . ومن الممكن - بطبيعته الحال - ان ارسطو
كما اشرنا سابقا في حالة افلاطون - قد يكون اخطأ في نسبة آراء هيراقليطس
التي تطورت على يد هيراقليطيين دوى اسلوب ذاتي معين في القرن الرابع . ومن
ناحية اخرى فانه ليس هناك شاهد - ولا اظن احدا ذهب اليه ابدا - على ان
المذهب قد اثرب بين الهيراقليطيين في عصر افلاطون او ارسطو . واذا لم يكن
المذهب يرجع الى هيراقليطس نفسه فان النظرية البدئية المعاديه انه من اصل
رواقي . ومع ذلك فان ارسطو هنا - وهو يسبق مجيئ الرواقية بهجيل - يشير الى
المذهب ويفترض بوضوح انه يرجع الى هيراقليطس قبل قرن ونصف . الا يقدم القرائن

ارسطو الواضح اساسا معقولا - بالرغم من انه قطعى بلا مبرر - على ظنه ان هيراقليطس قد اعتقد او انه تأمل على الاقل مذهب احتراق العالم على دورات ؟

ان هناك فقرة اخرى عند أرسطو - تدل - ربما اكثر وضوحا - على انه يعزو المذهب الى هيراقليطس . فهو يستشهد في الكتاب الثالث من الطبيعة وربما ينص - (والتأكد هنا غير ممكن) بهيراقليطس على انه يقول بان " كل الاشياء في وقت معين تصبح نارا " . ولو ان هذه القولة اخذت بذاتها فانها لا يمكن تفسيرها على وجهين : فهي يمكن ان تشير (١) الى احتراق عالم فيفسد تدخل كل الاشياء معا في حالة نارية ، او (٢) الى الرأي بأن الاشياء المختلفة في اوقات مختلفة تأتي الى نهايه وجودها الفردى ومن ثم تذوب في النار التي هي المكون الجوهرى لكل شي . وباختصار فاننا يمكن ان نسأل اذا ما كانت " كل الاشياء " تؤخذ على انها عبارة تجميعية او تفريقية . ويبدو لى ان السياق يجعل الاجابة واضحة . لقد وضع ارسطو القضية التي تقول انه " لا النار ولا اى عنصر آخر يمكن ان تكون متناهية " اى غير محدودة بحضور عناصر اخرى ونماذج اخرى من المادة معا . وذلك أن نقول كما يضيف هو في الجملة التالية " ان كل الاشياء لا تستطيع ان تكون او ان تصير واحدة منها " هذا هو تقرير ارسطو من نظريته الخاصة . ثم يضيف نظرة هيراقليطس - عن طريق المقارنة بان كل الاشياء في وقت معين لا بد أن تصير نارا . ولن تكون هناك نقطة لتقدم رأى هيراقليطس (او رأيه المفترض) هنا الا اذا عرض على أنه يعارض الرأي الذى يؤيده ارسطو نفسه . ان ارسطو يعلن في الفقره ان الكل ، وان العالم كله لا يستطيع ابدا أن يصير مادة واحدة كالنار . وهو يقصد بوضوح ان يستشهد بهيراقليطس على أنه يعلن - على النقيض - ان كل الاشياء في وقت معين تستطيع ان تصير ولا بد أن تصير نارا .

وبالرغم من أنه توجد بين الرواة اشارات متأخوه يده تعزو الى

هيراقليطس عقيدته في احتراق عام دوري، فان مثل هذه الاشارات ليست لهـما
الا قيمة قليلة مدعومة لان الامر قد يكون ان الاخبار التي جمعها الرواة قسـد
نبتت على الاقل في جزء كبير منها من الاخبار والاراء التي كانت سائدة فـي
الدوائر الارسطاليسية . ان سبليـس SIMPLICIUS الشـاح
الارسطي - في مجالته للفقـر السابقة من كتاب السـماء يلخص في كلمات ما يرى
انه مذهب هيراقليطس: " ان العالم ينبثق الى لهب على دورات ويصير
منطفئا على دورات " . ان اكمل هذه القولات قد قالها آيتس، كما اعاد صياغتهما
د يلز من رسالة منسوبة الى بلوتارخ ومن رسائل ستوباوس . ان الروايـتين تتفقـان -
بالرغم من بعض الفروق القليلة - على ان تعزوا الى هيراقليطس وهيباسـس HIPPASUS
معا الرأي بأن " العالم والاجسام فيه تذوب بالنار " في الاحتراق العـام .
وبالاضافة الى ذلك فان الروايـتين تذكران الا ذابة النارية الكلية بجملة " مـرة
ثانية " - وهي تعنى بوضوح ان الاحتراق العام لا يحدث مرة واحدة بل يتكرر
حدثه . ويمكن ان تضاف براهين مرويـه أخرى على نفس الاثر . ان مثل هـذه
النصوص تظهر كم كان شائعا في العصور القديمة المتأخرة انه كان من المألـوف
بين الباحثين ان تعزى عقيدته الاحتراق الى هيراقليطس وان من المحتمل (وليس
اكثر من ذلك) ان هؤلاء الرواة او بعضهم قد كان في متناول ايديهم نـصص
كتاب هيراقليطس، ولكن من الممكن ايضا انهم قد يكونون يرددون ببساطـة
تفسيرا تقليديا غير محقق .

الفصل الرابع

بارمنيدس وزيدسون

اول مفكرى المدرسة الايلمية التي يمكن ان نلتقي بهم الفيلسوف المجدد
بارمنيدس الذى يعرف بانه سليل اسرة عريقة الشراء والجاه ، قطنت ايليا
الشاطي ، الغربي من ايطاليا . شارك بارمنيدس في الحياة الاجتماعية
والقانونية لبلاده حين شرع قانونا لمدينته اعتبره مواطنوه نموذجا للحكم
الصالح . كذلك اسهم في دراسة التيارات الفكرية في عصره ، فعرف الفيثاغورية
ولكنه لم يتبع طريقتهما ، وعرف اكسانوفان وتربطه به فكره الحقيقة الواحدة .

بدأ حياته الفلسفية بقصيدتين هما : (١) في الحقيقة (٢) في الظن
وقد نحا في نظمهما منحى سداسيا ، الا ان القصيدة جاءت على درجة من
الغموض والابهام ، وامتلاء بالمجاز والتشبيه ، وربما كان اتخاذ الشعر اداة للتعبير
عن افكاره مستمدا من طبيعته حضارته اليونانية ، فقد بدأت هذه الحضارة بالشعر
على يدى هوميرو وهزيود .

ويفسر بعض الكتاب استخدام بارمنيدس للشعر في الفلسفة كما يلي :
ان المهاجرين الايونيين في جنوب ايطاليا وجدوا اللهجة الدورية هي السائدة
فأثر بارمنيدس الكتابه بأسلوب يفهمه الجميع على اختلاف لهجاتهم فقلد بذلك
اسلوب هوميرو وهزيود بصفه خاصه .

يبدأ بارمنيدس قصيدته بحكاية خيال ينساب انسيا باعذابا رقيقا ، حيث
يتصور بارمنيدس نفسه وكأنها في رحله طويلة تبتغى من ورائها مقابلة الاله
في رحابها الاعلى ، فتعرج بصاحبها الى مفاوز الليل والنهار ، وتظهر الابواب
الذهبية المرتفعه لياصرته موصده . ولكن العذارى الجميلات ساعدته فخاطبن
العداله بالفاظ ساحرات عذاب طالبات اليها فتح الابواب لضيق الاله الجديد
فانحسرت امامه الظلال فابصر عالما عريض المدى قادت العذارى خلاله على استيحائه

حتى بلغ رحاب الاله ، فعلمت انه جاء بيتقى البحث عن طريق الحق ومن الايمان
ومن كل الاشياء ظاهرها وباطنها على السواء ، وبدأت الاله تلهم عبرها الصادقات
فدلته وارشدته الى الطريق الصواب . وهكذا تشعر نصيد ، بارمنيدس .

وللمعرفة في اطار مذهب بارمنيدس طريقان : الاول هو طريق اليقين
والثاني هو طريق الظن . اما الطريق الاول فيؤكد لنا ان اللفظ والفكر يحمـلان
معاً صفة الوجود ، لان اللاوجود عدم . والناس عادة لا يفرقون بين اللفظتين
ولذا يجتمع لديهما التناقض وهما امران لا يجتمعان ولا يرتفعان . فالحقيقة
اذن ان الوجود موجود هو كل ثابت متصل ازل ، ينفرد بنفسه لا يتغير
ابداً ، ولا يحدث عن شيء اسمه اللاوجود ، لان اللاوجود خال من كل تفكير
والوجود متجانس في جميع اطرافه ، كل شيء ملو به ولا يحتاج الى شيء ، لان
ليس شيء موجوداً ولا سوف يكون موجوداً ما خلا الوجود . والوجود مثل الكره
المستدير المتساوية الابعاد عن المركز ، ومن ثم فلا بد له ولا نهايه لان الكره
اكمل الاشياء . انه اذن وجود مطلق غير مشدد لا يضاف الى شيء ولا يضاف
اليه شيء ، ففي الاضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحد ، معاً . واما الاشياء
ال اخرى بخلاف الوجود فهي وهم وخيال .

هنا نلاحظ ان بارمنيدس مهزبين شيئين هما : الوجود من جهة
والطبيعه من جهة اخرى ، منكراً فكره الكثرة في الاشياء لانه نفى وجود ما بينهما
من علاقات .

ومن جانب اخر يؤكد بارمنيدس على قدم الوجود وأزليته ، لانه اذا فرضنا
حدوثه فاما ان يكون محدثاً لذاته او بواسطة غيره ، وكلا الفرضين باطل لان : —

الفرض الاول لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود
في لحظه دون اخرى بسبب خارج عن الوجود ذاته .

اما الغرض الثاني فانه متى فرضنا الوجود يستحيل معه عند ذاك وجود عيسى سابق عليه ، بل هو قائم حيث ازليته وقد ميته ، وبهذا لا يخضع لكون ولا فساد .

اما طريق المعرفة الثاني وهو الخلق ، فهو حكم حسي لا يصدق جملة عيسى معنى العلم الصحيح ، لانه يعتمد الظواهر ، ولكننا مع هذا مضطرين اليه ، طسسى اعتبار ان الاشياء واحدة في العقل لكثرة في الحس.

وموقف بارمنيدس هذا يورى الى افكار عالم الحس لان الحقيقة الصادقة هي التي تطابق الفكر موضوعا ووجودا ولا تختلف عنه اصلا ، بحيث يدفعنا هذا الموقف الى تجريد مبادئ عقلية كان لها اثرها في المنطق . كذلك فان موقف بارمنيدس هذا يورى ان العقل هو السبيل الوحيد لادراك الوجود . وهنا فقد اقام سينا فيزيقاه على اسس عقلية ومنطقية لم يسبق لها مثل في تاريخ اليونان .

لقد اختلفت التفسيرات حول تقسيم فكر بارمنيدس هل هو مثالي ام مادي ؟ ومن خضم هذه التفسيرات نجد ان القدماء يذهبون الى انه مادي الفكر ، وطسسى حين ان بعض السحدثين مثل برنت ورسل يورى دون هذا الراى القديم ، نجد غيرهم يميلون الى القول بانه يتجه نحو المثالية . وفريق ثالث يشير الى ان بارمنيدس جمع في فكره بين المثالية والمادية .

اما زينون الايلي فهو انبغ تلامذة بارمنيدس ، شارك في الحياة الاجتماعية والسياسية لبلاده ، ولما ازداد طغيان الحاكم ، استشعر الخطر على بلاده ، فاتفق مع مواطنيه على قلب نظام الحكم والاطاحة بالحاكم الطاغية ، لكن بعضهم افشى سره ، فزج به الى السجن ، وهناك لقي ابشع صور التعذيب ليروح باسماء المتآمرين معه فرفض بشدة ، ولما ازداد الضغط عليه خشى ان يفعل فقطع لسانه ببسده حتى لا يتكلم .

ويورى افلاطون انه كان اصغر من استاذة بحوالي خمسة وعشرين عاما . ومن هذا يستنتج انه من المحتمل ان يكون ولد في حوالي عام ٤٩٠ ق.م . ومع ان معرفتنا

بتاريخ حياته قليلة، إلا أن أهم ما يؤكد عليه الكتاب ولاه لبلاده كما سبق وذكرنا، كذلك يذكر له دافع القوى عن مذهب استاذة، ذلك المذهب الذي انطوى على مخالطات كثيرة.

كتابات:

ما يذكره الكتاب أن زينون كتب نثرا، ويتفق افلاطون وسيمبليقيوس على أنه يشتهر بمؤلف واحد، علي حين أن بعض المؤرخين الآخرين يذكرون أن له أربعة أعمال أساسية هي:

أ - المجادلات. ب - ضد الفلاسفة. ج - في الطبيعة. د - فحص أعمال اسبانوقليس. إلا أنه يلاحظ أن الكتابات الثلاثة الأولى اندرجت في عمل واحد فحسب في العصر المتأخر. لكن الشك يساور الكتاب في أن يكون زينون فعلا كتب مؤلفا عن امبادوقليس.

والجدير بالذكر أن سيمبليقيوس ينسب إلى زينون اللفظ المنطقي الخاص (بحبة الذرة) وهو ما ضمنه زينون في سؤال وجهه إلى بروتاغوراس السفسطائي. إلا أن ما ينبغي تأكيده أنه لم تبقى لنا أية آثار مباشرة من زينون حول هذا العمل الأخير. ومن ثم فإن معظم معرفتنا بزينون ترجع إلى ارسطو أو شراح ومعلقى الافلاطونية الجديدة. والمناقشات أو المجادلات الخاصة بزينون تحتوي كل منها على عدد من الفروض وتستهل بجملة شرطية وظرفية. وفي هذه الفروض تتضح لنا أن الاستنتاجات المستحيلة والمتناقضة تكون حتمية لا مفر منها، فعلى سبيل المثال نحن نجسد أن سقراط في محادثة بارمنيدس اقتبس الغرض الأول للعقل Logos كما يلي " لو أن الموجودات متعددة، فإنها يجب أن تكون متشابهة وغير متشابهة أو مختلفة".

كذلك نشير إلى أن النظرية التي دافع عنها زينون وتبناها تعتبر جديدة بصورة كبيرة، وهذا يفسر لنا لماذا أطلق عليه ارسطو اسم المخترع والمبتكر

اورائد الجدال الذى هو من المناقشة التي تبدأ من آراء مقبولة بشكل عام لدى المفكرين .

والواقع ان زينون رد في مذهبه على القائلين بالكثرة والحركة معا ، واستعمل برهان الخلف لتأييد وجهة نظره حتى يثبت الاصل بهطلان النقيض . وحجج زينون عرفت عن طريق ارسطو، لكن نتساءل ما الذى دفع زينون الى هذه الحجج ؟ هناك تفسيرات متعددة من اهمها :-

اولا - ان البعض مثل الاستاذ بهرنت يرى ان حجج زينون موجهة مباشرة ضد الفيثاغوريين الذين ذهبوا الى ان الاشياء موهلة من وحدات منفصلة .

ثانيا - ان البعض الاخر يرى ان هذه الحجج وضعت ضد الفلاسفة الذريين .

ثالثا - هيجل يرى ان الحججتين الاليتيين تدفع فكرة قبول انقسام اللامحدود ، والاخرتين تدفع فكرة الانقسام ذاتها .

رابعا - البعض مثل رسل يرى ان جدل زينون موجه الى الفكرة القائلة بان المكان والزمان يحتويان على نقاط ولحظات معا ، ومنذ النظرة التي تدعى ان امتداد المحدود في الزمان يحتوى اعداد محدودة ايضا من النقاط واللحظات ، ومن هنا فان موقف زينون جدلي فقط ، لانه اراد تاكيد ان الكثرة خداع وان المكان والزمان غير قابلين للانقسام ، ولانه كان يعتقد ايضا استحالة الحركة في الامتداد المنقسم الى ما لا نهاية ويرى انتفاء تكوين الامتداد .

خامسا - ذهب افلاطون الى ان حجج زينون صيغت في الدفاع عن موقف بارمنيدس ضد اولئك الساخرين من آرائه .

لقد شرح لنا افلاطون هدف زينون من الجدال ، كما قدم لنا المناقشة التي دارت بين بارمنيدس وزينون وسقراط ، ويشير الى ان زينون وقد على اثبتنا عندما كان سقراط في مرحلة الرجولة . ويمكننا ان نشق في رواية افلاطون . كذلك يشير افلاطون

الى انه عندما كان بارمنيدس وزينون في اثينا في نحاء الباناثيان الكبيرى
Great Panathenaea... قرأ زينون مقالة على مجموعة صغيرة من بينهم سقراط،
ثم طلب منه سقراط بعد ذلك ان يقرأها مرة اخرى ، وهنا كانت فرصة المناقشة .
ثم هجي* الحوار كما يلي في معاورة بارمنيدس :

سقراط : يا بارمنيدس انني ارى ان اتجاه زينون هو الدخول معك في اتحساد
عن طريق مقالة . . وعلى اية حال فان كتابه يحتل نفس مكانة كتابك ، —
اختلاف الصورة التي يحاول فيها ان يدخلنا في التفكير بان- هذه المقالة
مختلفة . وانت تؤكد . . . ان الكل واحد . . . وزينون من جانبه يؤكد
ان الكل ليس كثرة ، وكل منكما يعبر عن نفسه في مثل هذه الطريقة حتى
ان مناقشاتك يبدو انها غير حاصلة على شي* بصفة عامة ، على الرغم من انها
تقترب جدا من ان تكون نفس الشي* . .

زينون : نعم يا سقراط ، لكنك لم تر جيدا السمة الحقيقية لكتابي . . . فليس بالكتاب
اى تظاهر للتمويه بانه قد كتب من اجل الغرض الذى قلته . . والكتاب في
الواقع نوع من الدفاع عن جدال بارمنيدس ضد هؤلاء الذين يحاولون ان يسخروا
منه بان يظهروا ان افتراضه — بان هناك واحد — يودى الى متناقضات
كثيرة . وهذا الكتاب اذن رد بديهي ضد هؤلاء الذين يؤكدون الكثرة .
انه يجعلهم يدفعون نقودهم الخاصة بشي* كانوا يوفرونه ، ويهدف الى
ان يبين من خلال البحث ان افتراضهم الخاص بان هناك كثرة يودى الى
نتائج اكثر غموضا من افتراض وجود الواحد .

ويمكن لنا ان نتاول افكار زينون كما يلي :

— الكثرة Plurality

— الحركة Motion

— المكان

اولا : الكثرة : وحجج زينون :

ذهب زينون الى ان الوحدة وعدم القسمة يسيرا معا . وقدم لنا سيمبليقيوس برهان زينون على ان الوجود يتصف بانه واحد وغير قابل للقسمة ، والكثرة في حـدد تصور متناقض . لانها (أ) تتطلب عددا من الوحدات (غير البنقسمة) وهي فـي اساسها مجموعة وحدات ، ولانها (ب) تدل على ان الوجود منقسم . واذا صح ذلك فانه لا بد ان يكون منقسما انقساما لا متناهيا ، لانه ينبغي ان يكون كم ، وای كم يكون قابلا للقسمة الى اجزاء تظل كبيرة وتكون هي نفسها قابلة للقسمة على الرغم من انها صغيرة . ولكن اذا كان الامر كذلك فليس هناك شي يمكن ان نسبه وحده ، لان اى شي نتناوله بمثل هذه الطريقة يمكن ان ينقسم بصورة دائمة ولا يكون وحده ، ومن هنا فانه لما كانت الكثرة كثرة وحدات فلن تكون هناك كثرة .

الا ان ارسطو ينتقد زينون في هذا الموضع بقوله : انه بناء على مبادئه فانه اذا كان الواحد نفسه قابلا للانقسام فلا بد انه شي . وزينون يرى ان ما لا يـزهد هو شي عند ما يضاف اليه . والشي الذي لا يكون له كم لا وجود له ، لكن النقطة وهي الشي الوحيد الذي يعتبر وحده غير قابلا للانقسام يجب ان تكون لها هذه الصفة .

ويشير سيمبليقيوس ان زينون كان يقول انه اذا استطاع اى انسان ان يشرح له طبيعة الواحد فسوف يكون في استطاعته الاعتراف بالكثرة .

لكن المناقشة الابعـد من هذا تتمثل في ان الاشياء التي تحتوى على الكثرة ستكون كبيرة بصورة لا متناهية وصغيرة بصورة لا متناهية ، وتفسر ذلك كما يلي :

أ - حالة ان تكون كبيرة بصورة لا متناهية اذا كان للشي حجم وعق فان جزءا منه لا بد ان يكون مستقلا عن الاخر - ومن الواضح ان الاجزاء لا يمكن ان تشغل نفس الحيز . والان فان جزءا واحدا من الشي يجب ان يكون السطح الخارجي الذي

يحدد الشيء ويقع وراء الجزء الداخلي . فإذا كان مجرد سطح هندسي ، لا عسق له ، فإنه ليس جزءاً من جسم جامد على الإطلاق ، وهنا يكون لا شيء . ولكن إذا كان عسق - مثل الجسم الجامد نفسه - عندئذ فإنه لا بد أن يكون له جزء ، اوسطح خارجي ، وجزء داخلي ، وهكذا الى ما لا نهاية .

ب - والبدل الوحيد هو أن اجزاء كل شيء ليس لها كم ، ولكن عدد لا متناهي من الاجزاء التي لا كم لها لا يمكن أن تضيف الى الكم .

لكن هناك ثلاثة ملاحظات على رأى زينون :

الملاحظة الاولى : يشير اليها فرائكل بأنه لما كان كل جلد الشيء ارق من الجلد الماضي ، فإن امتداده الكلي لن يكون لا متناهياً ، لكنه سوف يتوقف عند قدر معين . وبينما يسير التكوين بصورة لا متناهية ، والشيء يستمر في الامتداد والزيادة في اى مرحلة من مراحل الوجود ، فإن الشيء يمكن أن يوض في صندوق يكون اكبر منه .

الملاحظة الثانية : هي ان زينون التزم بالعبارة التالية " فقط الشيء الذي له كم هو الذي له وجود " ، وهذه هي العبارة التي فسرها ارسطو على ان المقصود منها الجسم ، وبدل هذا على الوحدات التي يجب على خصومه ان يبنوا منها كثرة الاشياء الطبيعية ، ولا يدل على شيء واحد بالذات .

الملاحظة الثالثة : ان جدل زينون يفسد المذهب الفيثاغوري بان الاجسام الجامدة ذات الابعار الثلاثة حاصلة على اصلها من اشكال ذات بعدين .

انه اذا كانت هناك كثرة فلا بد انها تشمل عددا من المكونات المتناهية واللامتناهية : المتناهية لانها لا بد الا تكون اكثر ولا اقل ما هي عليه ، وغير متناهية لانها اذا كانت مستقلة تماما عندئذ فمهما كانت مجتمعة معا فسوف يكون هناك دائما مكونات اخرى بينها ثم مكونات اخرى بين هذه المكونات الى ما لا نهاية .

ثانيا - الحركة - المخالفات الظاهرية :

تشير المصادر المتأخرة الى حجج زينون ضد الحركة ، حيث لو ان اى شي " يتحرك ، فانه يجب ان يتحرك اما في المكان حيث يوجد ، او في مكان حيث لا يوجد . اما الامر الاخير يكون مستحيلا حيث لا يوجد شي " يمكن ان يتحرك في مكان لا يوجد فيه ، اما الاحتمال الاول ، اى يتحرك حيث يكون او يوجد فانه لا بد ان يكون في سكون .

والحجج التي ساقها زينون ضد الحركة اوردها ارسطو في كتاب الميتافيزيقا وهي اربعة ، وتكون في جوهرها المخالفات المشهورة لزينون وهي تلك التي ركز الرياضيون والمناطق والفلاسفة على دراستها .

حجة القسم الثنائية تكون الحركة مستحيلة لان الشي " الذي يتحرك بين نقطتين أ ، ب ، لا بد ان يقطع دائما نصف المسافة قبل ان يصل الى النهاية . ولكن قبل قطع نصف المسافة ينبغي ان يقطع نصف النصف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

وينتقد ارسطو هذه الحجة حين يشير الى ان اللامتناهي له معنيين : فكونه لامتناهيا في الانقسام ليس مثل كونه لامتناهيا في الامتداد . و اى اتصال يكون قابلا للقسم بصورة لا متناهية ، ويدل ذلك على الزمان بالاضافة الى المكان . ومن هنا يكون من الممكن جدا قطع المسافة في زمن محدد ومكان يكون لامتناهيا في الانقسام على الرغم من انه ليس كذلك في الامتداد .

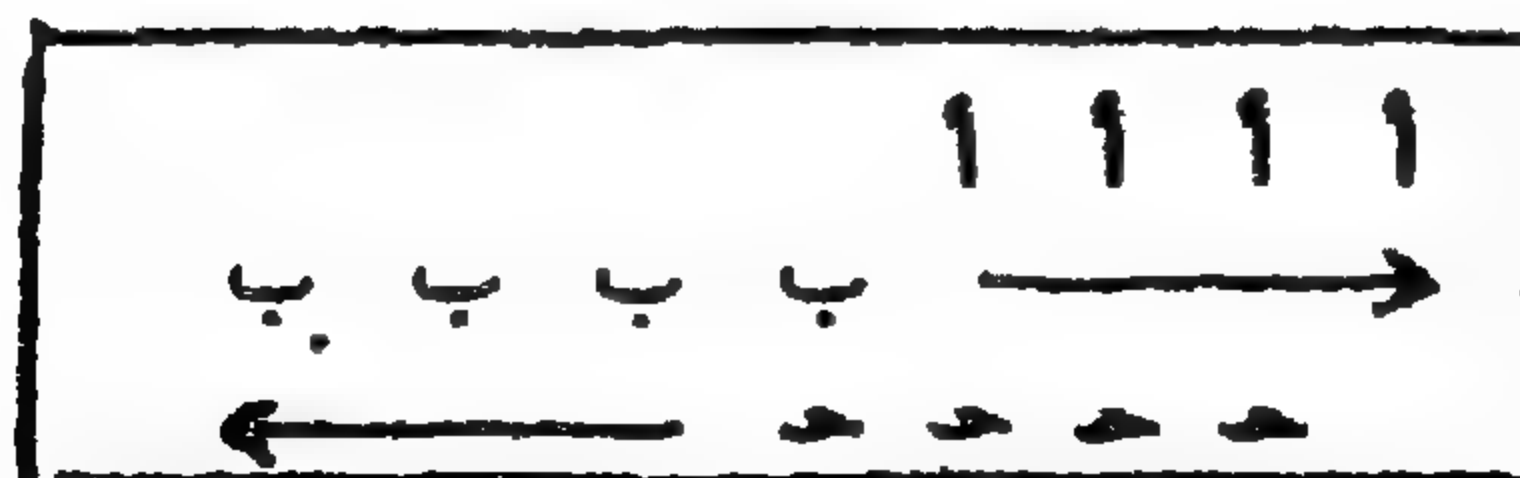
حجة اخيل والسلحفاة ان اخيل وهو اسرع عداد ذو قدمين سريعتين خفيفتين لن يسبق سلحفاة لو انه اعطاها بداية الطريق . انه حتى يسبق السلحفاة عليه اولا ان يصل الى النقطة التي بدأت منها السلحفاة ، وفي هذا الوقت تكون السلحفاة قد تحركت اكثر ، وعندما يكون قد قطع هذه المسافة فان السلحفاة ستكون

قد تحركت ايضاً وهكذا . وكما هو رأينا في حالة القسمة الثنائية ، فان اخيراً —
بالتالي سيكون طيه ان يمر عدد لا متناهي من النقاط حتى يلحق بالسلفاء ،
والمفروض ان هذا مستحيل .

حجة السهم الطائسر كما رأينا فان الحجة الاولى والحجة الثانية
تعتمد ان على افتراض ان الطول المئاني لا يمكن انقاصه الى وحدات دنيا ، ولكن
لا يكون قابلاً للقسمة بصفة لا متناهية . وهذه الحجة الجديدة تستند الى مقدمة
فحواها ان الزمن يتكون من لحظات غير قابلة للانقسام . يبدو ان زنون قد رأى السهم
الذي يطير ساكن غير متحرك . لان كل شيء يشغل حيزاً يتساوى مع ذاته لا يسد
ان يكون ساكناً في هذا الخير ، وفي اي لحظة من طيران السهم يمكن ان يشغل
السهم حيزاً متساوياً مع ذاته ، ولذلك ففي كل لحظة من طيرانه يكون غير متحرك .

لكن ارسطو في نقده لهذه الحجة ينكر ان الزمن مؤلف من لحظات منفصلة
وتزيل ذلك بقليل كان يشير الى انه لا معنى للحديث عن الحركة والسكون باعتبارهما
يحدثان في الان . انه اذا حاولنا ان نصف حالة السهم في لحظة واحدة فلن
نستطيع ان نقول انه اما ان يكون في حركة او في سكون ، لان اللحظة ليست واقعة
ولكنها تركيباً عقلياً .

حجة الملعب في الملعب توجد ثلاثة صفوف ، كل صف يحتوي على
عدد متساوي من الاجسام المتساوية في الحجم والمرتبة كما يلي :



أ اجسام ثابتة ، ب ، ح تبدأ في الحركة في الاتجاهات العكس والمقابلة في
نفس الوقت وبسرعة متساوية ، حتى تصبح الصفوف الثلاثة متضادة مع بعضها البعض .

ا	ا	ا	ا
ب	ب	ب	ب
ج	ج	ج	ج

ب المتقدمة قد اجتازت أ ، بينما ج المتقدمة اجتازت ب ، هنا يقول زينون ان الاجسام المتحركة بسرعة متساوية يجب ان تستقر فـ في نفس الزمن لكي تجتاز عددا متساويا من الاجسام ذات نفس الحجم. وما دامت أ ، ب ، ج متساوية ، اذن فان ب تساوي أ ، او ان نصف الزمن المعطى يكون متساويا مع كل الزمن ، وهذا يوضح ان الحركة ليست حقيقية كما قال بارميندس.

لكن ارسطو عيّن ينفذ هذه الحجة يشير الى ان المغالطة تنصب على افتراض ان الجسم يستغرق زمنا متساويا ليجتاز بسرعة متساوية جسما يكون في حركة وجسا له حجم متساوي في سكون.

٣ - المكان :

رأينا كيف ان زينون وضع الحجج السابقة لتأييد فكرته وآراء استناده ، وهو ينظر الى المكان بنفس الصورة التي اسرط عليها الحجج السابقة ، حيث يرى انه اذا كان المكان موجودا فانه يوجد ايضا في مكان ، وهكذا الى ما لا نهاية . ولما كان هذا خطأ لذلك فالمكان غير موجود .

لقد استطاع زينون بحجة السابقة ان يلقب في الفكر الحديث بأنه مؤسس ابحاث فلسفة اللانهاية ، وقد ادت ولا زالت تدور الابحاث حول هذه الحجج التي اصطنعها .

ان زينون باعتراف مؤرخي الفلسفة كان يتمتع بعقلية فريدة ، وكان تلميذا متحمسا لبارميندس. وقد اراد بحججه ان يجعل الناس يقبلون الحقيقة غير المقبولة بان الوجود واحد وغير منقسم وساكن وذلك عن طريق اسلوب الجدلي . كما نجد قد بين الصعوبات المنطقية في مفاهيم الكثرة والحركة والزمان والمكان ، ووفقا لرأى تايلور فان هذه المفاهيم ادت الى اعادة بناء مفاهيم رياضية اساسية بدأت في زمن افلاطون واستكملت في زماننا .

أما مليسوس فقد ولد في ايونيا ، وبمثل الفكر الايلي تمثيلا صحيحا ، وقد تتلمذ على هارمنيدس . وتذكر الروايات المختلفة انه قاد حملة مد يلقته سامسوس ضد اثينا في معركة ضارية كان النصر في النهاية حليفه ، كما شارك في معارك اخرى وقد وضع كتابا في الطبيعة او الوجود ، فقد معظمه ولم تبقى منه سوى شذرات قليلة نقلها لنا سمبليقوس من خلال شرحه على أرسطو .

يقم مذهب على ان الموجود غير متكون اي ليس هو كائنا بعد ان لم يكن ، وكل ما ليس بمتكون فلا مبدأ له ، فالسجود لا مبدأ له ، وكل ما لا مبدأ له فلا نهاية له ، لان سلب المبدأ وسلب النهاية واحد ، وكل ما لا نهاية له فهو مستوعب لكل الاماكن . ومن ثم فالموجود واحد محتو على جميع الاماكن لم يبق مكان سواه . فما كان موجودا فهو موجود منذ الابد وسيوجد الى الازل ، ومن ثم فالموجود صنعته الابدية واللاتناهي والتجانس ، لا يفسد ولا يزول ولا يحدث فهو واحد على الحقيقة .

انكر مليسوس التغير والحركة والكثرة عن الوجود ، وأبعد عنه فكرة الخلال لاستحالة وجود التكاثف والتخلخل . كما انتقد مذاهب الطبيعيين الاوائل على اعتبار ان سبيلهم في الحكم على الاشياء هو الحس ، والحس خادع مراوغ والعقل وحده هو الذي يقودنا الى الايمان بثبات الوجود ووحدته .

وما هو جدير بالملاحظة ان مليسوس اعطى الوجود صفه اللانهاية ، بينما ذهب استاذة الى تأكيد مبدأ الوحدة . اضاف الى هذا اعتقاده بان المطلق من حيث الزمان مطلق وكذلك من حيث المكان ، اي لا متناه ، لكن مليسوس لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الاول الى المعنى الثاني ، بل ترك الامر كذلك .

لقد اتم مليسوس المدرسه الايلية ، وكان آخر ممثل لها في ايونيه ، واستطاع ان ينهض بالمدرسه امام المعارضيين .

الفصل الخامس

نظرية الجذور الأربعة

ولد امبازو قليس في مدينة اجريتيا الصليبية ، وهو ينحدر من اســـــرة
ارستقراطية ، ازد هر خلال الاولمبياد الرابع والثمانين . ولقد كانت حياته موضوعا
استوعب الكثير من الروايات الشعبية المشكوك في صحتها . ويبدو ان اكثر ما كتب
عنه انحدر الى الكتاب من خلال ما ذكره ديوجين اللاثري . ولكننا نلاحظ ان الروايات
المختلفة تشير الى انه منذ صباه كان يميل الى الاخذ بالديمقراطية ، ولهذا فانه
في سبابه لعب دورا سياسيا هاما في بلاد ، فعارض حكم الطغاة ، وعطف على
الفقراء ، وانفق ما يملك على اصحاب الحاجة من ابنا ، مد يته ، فنال رضاهم وحبهم
وتأييدهم بحيث انه قصدا نحو تنصيبه اميرا عليهم ، الا ان نفسه السامية ابست
قبول المنصب ، لان في قبوله اياه خسارة معنوية لا يساويها اي رصيد مادي .

الا ان بعض الروايات الاخرى تشير الى انه بالغ في شخصيته حتى ادعى
النبوة ، فاذعن الناس له وقتا غويلا .

وفي شذراته مسحه ارستقراطية ، على الرغم من غلبه العنصر الديمقراطي
على حاته العلمية ، نظمها شعرا على غرار ما ذهب بارمنيدس . وقد بقي مــــن
اشعاره اكثر ما بقي لغيره من الفلاسفة السابقين عليه . وقد تمثلت افكاره فــــي
قصيدتين هما : (١) في الطبيعة ، (٢) في التطهر . الا ان هناك بعض
الشكوك اشيرت حول الافكار الواردة في القصيدتين ، على اعتبار ان القصيدة الاولى
تحدث عن الكون والطبيعة حديثا لا يدع في نسقه الصاعد اي مجال للقول بخلود
النفس وازليتها . على حين ان القصيدة الثانية تعتمد على اصول فيثاغورية مثل التناسخ
وفكرة هبوط النفس من العالم الاعلى بعد ان ارتكبت الخطيئة . ويمكن لنا ان نلخص
الآراء التي وردت حول القصيدتين كما يلي : -

١ - يرى بيرنت وبعض الكتاب التناقض الواضح في القصيدتين .

٢ - بعض الاراء الاخرى تذهب الى ان كلا منهما يرجع لفترة محسوسة من حياة ابدان وقليل وانهما يمثلان بدورها تطوره الذهني ، ومن ثم لا تناقض

٣ - البعض الاخر يرى ان قصيد ، التطهر يجب ان تتخذ بدايه لدراسة ابدان وقليل ، ثم بعد ذلك ندرس قصيدته في الطبيعه وهنا يمكن ان نتبين خط التوافق بينهما .

٤ - اراء اخرى ترى انهما لا يخلوان من تضارب في المنهج الذي يعود الى عموض شخصيه الرجل ، ولتستره راء الغيبيات واخذ بالموضوعات الحسيه من جانب آخر ، بحيث لم يعد موقفه واضحا .

المذهب عند ابدان وقليل

=====

في اطار المذهب عند ابدان وقليل سوف نشير الى جوانب فكره المتعدد ، من خلال ما ذكره من اقوال ، ومن خلال شرح الاخرين له .

١ - نظرية الجذور الاربعه :

=====

قبل ابدان وقليل نظريه بارميندس " ان الوجود موجود واللاوجود غير موجود فلا كون ولا فساد ، واذن فكيف يوجد ما هو موجود وكيف يتكون ؟ كذلك قبل فكرة المبدأ الاول للموجودات التي قالت بها المدرسه الايونية ، واكتسه لم يجعلها عنصرا واحدا ، حتى يمكن تفسير التباين الجوهرى للموجودات بل جمع بين العناصر الثلاثة (الماء والهواء والنار) وزاد عليها التراب ، واعتبرها اصل الموجودات ، فهو بذلك اول من جعل التراب مبدأ ، واول من قال بالعناصر

الاربعه : وقد سماها جذورا اما لفظ العناصر فهو من وضع المتأخرين : فأفلاطون في محاوره طيماس هو أول من استعمل لفظ الاسطقسات " ذلك اللفظ الذي شاع وذاغ في كتب العرب ويشير الى اصل كل شي " ثم استخدم لفظ العناصر تحسنت تأثير الكيمياء الحديثه .

هذه الجذور الاربعه اصول كل شي " أزلية ، ابدية : لا تتكون ولا تفسد ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها الى بعض : ولكنها متساويه فيما بينها لكل منها كيفية خاصة : الحار للنار والبارد للهواء والرطب للما واليابس للتراب فلا تحول بين الكيفيات على الاطلاق ، كل شي " يتكون منها بدون ان تختلط في الكيفية ، وبذلك جعل انباد وقليس للكيفيات الاربعه وجودا ملموسا مع انكاره التحول فيما بينها وفقا لرأى بارمنيدس في انكاره التغير في اصل الوجود ثم تابعه كذلك في ان جعل هذه الاصول خالده ثابتة " ان لا يمكن باى حال ان يظهر شي " الى الوجود مما ليس بموجود ولا ان يفسدها ما هو موجود . فهذا امر مستحيل ولا يمكن سماعه " ولكن انباد وقليس قد خالف بارمنيدس فسي ان جعل الوجود من اخلاط اربعه وليس كره متجانسه لا تدع مجالا للحركة او التغير .

وبالرغم من ان انباد وقليس قد جعل العناصر متساويه فيما بينها فانهم يبدوانه جعل للنار دورا هاما في نشأة الموجودات . وان لم يجعل لها سيطرة على العناصر الاخرى .

ويسمى انباد وقليس الجذور باسماء مقدسه : " ولتسمع اولا الجذور الاربعه لكل شي " : زيوس الساطع ، وهيرا واهبه الحياه وايدونيوس . ونستس التسي تنهمر دموعها كتبع حار للفانين .

واذا كان من المتعذر معرفه سبب نسبه هذه الالهه بالذات الى الجذور ،

فان كل المفكرين الاولين تحدثوا عن العناصر الاولى كذلك . فهي على الاقل
تشارك الاله في الخلود والثبات . ولكن اللفظ غير مستخدم عند انباد وقلبيس
بالمعنى الديني انه لا ينظر الى هذه العناصر في حد ذاتها نظر قداسة
او عبادة

٢ - المحبة والكراهية او المحبة والغلبة

ولكن كيف يمكن ان تجتمع هذه العناصر وتتفرق ؟ وكيف يمكن ان تتكون
الموجودات ؟ لقد قال انكسيمندريس بالانضمام والانفصال وقال انكسيانيس
بالتكاثف والتخلخل ، وجعل هيراقليطس النار موضوع التغير وعلمته ، اما انباد وقلبيس
فقد خطا بالفكر الفلسفي اليوناني خطوه حين جعل علة التغير وسبب الحركة
مبدأ يخالف العناصر الاولى ذاتها ، ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحد
وتغير انفصال فقد قال بمبدأين مبدأ المحبة يجمع بين الاشياء ويحدث الاتحاد
ومبدأ الغلبة او الكراهية يفرق بينها .

غير ان هاتين القوتين مع انهما فاعليتان - الا انهما ماديتان . فلم
يتصورهما انباد وقلبيس الا انهما من مواد انهما في نفس مستوى وخصائص العناصر
الاربعة فالعناصر الستة متساوية ، تتساوى المحبة مع العناصر الاربعه طولا
وعرضا وتتساوى الغلبة معها في الوزن او الثقل .

واقبل واصع الى قولي . لان التعلم يزيد الحكمة ، وكما اخبرتكم من قبل
حينما اعلنت عن مقالي . ساقص عليك قصة ذات جانبيين ، مرة ظهر واحد فسي
الكرة ومرة اخرى انقسم فاصبح كثرة بعد ان كان واحدا | - للنار والها والتراب والهوا
العالي ، والغلبة المخفية ايضا الى جانب هو لا ، وكلها متساوية في الثقل ، والمحبة

في وسطها مساويه لها طولاً وعرضاً ، تأمل ذلك بعقلك ولا تجلس وعيناك تحملوه
انها هي المنبثقة بين جنبات كل فان ، انها هي التي تسجل لديهم افكار
الحب ويعلمون للسلام ، انهم يسمونها باسماء الفرح ، "وافروديت" ، انها
لا تموت ولكنها تتحرك حولهم ، اما انت فاستمع الى تعليماتي الصادقة فسي
مقالي :

انها (كلها اي العناصر) متشابهة متساوية في السن وان كان لكل
كيفية خاصة وذات طبيعه متميزة ويسود كل بدوره على مر الزمن ، ولا شيء يظهر
في الوجود الى جانبها كما انها لا تغنى ، لانها لو كانت كذلك على الدوام ما كانت
موجوده الان ، وماذا يمكن ان يزيد في الكل ومن اين تنشأ الزيادة ؟ وكيف
يمكن ان تهلك ما دام لا شيء منها خلا ، توجد هذه العناصر وحدها ، ولكنها
تدخل فتصبح هذا الشيء ، او ذاك او ما يظهر بعد ذاك .

وانذا كان انباد وقليل قد خطا بنظريته في المحبة والكراهيه خطوه السى
الامام اكبر من خطوات الفلاسفة السابقين حين جعل علة الحركة مبدأ مغايراً
للعناصر الاولى مادة الحركة وموضوعها فان نظريته قد قصرت عن ان تجعل من
المحبه والكراهيه علتين غائبتين ، بل جعلهما في مستوى العناصر الاربعه فالمشكلة
لا زالت قائمه ، كيف تحدث المحبة وهي مادة جسميه الاتحاد ؟ وكيف تفعل
الغلبه فعلها ؟ لا مكان في نظرية انباد وقليل لقوه عاقلة تحدث الموجودات وفقها
لغايه او حكمه ، ولكنها المصادفة والاتفاق ولذا امكن ان يظهر على الارض بفعل
الصدفه رؤوس لارقاب لها ، واذرع دون اكتاف ، وعيون دون الجيا ، ومسوخ
من الكائنات اجتمعت فيها الاعضاء كيفما اتفق ، وشيران لها وجوه بشر ، وبشر
لهم رؤوس شيران ، وانذا كان انباد وقليل قد اضى على المحبه اسم الاله اترود يست
فان ذلك لا يعني انها قوه روحيه مع انه قد جعلها علة النظام والخير فسي

العالم بالقدر الذي جعل الكراهية او الغلبة علة الاضطراب والشر والقبح ، وهي مجرد مادة كسائر العناصر ، ليس هناك اذن ما يحدد حركة المحبة حين توجسد والكراهية حين تفرق ، ولذا فقد هاجم افلاطون هذه الفكرة في كتابه "القوانين" لانه لم يدع مجالا لعقل يدبر ، كذلك انتقد ارسطو في كتابه "ما بعد الطبيعة" فكرة الصدفة التي اضفى عليها صفات الالهية ، والضرورة التي سماها بالقسم العظيم ثم لا يذكر عنها شيئا اذ يقول "ولكن عندما نست الكراهية في اطراف الالهية وقفت تطلب حقوقها في تمام الزمن الموقوت لكل منها بالقسم العظيم " . اذ تزلزلت اطراف الاله واحدا بعد الآخر .

وانا كان انباد وقليل لم يفكر في شي "غير جسمي" فذلك لانه كطبيــــــــــــب
نظر الى الموجودات من كائنات حية ومواد طبيعية نظرة فسيولوجية ، فليس فعمل
المحبة في العالم الا كدافع الحب في النفس البشرية ، وانا كان للحب مكان فسي
اجساد البشر فان له بين العناصر كذلك ، وهو لا يعني بالحب تلك العاطفة البشرية
والميل نحو الآخر ، ولكن ذلك التوافق في وظائف الاعضاء المكونة للصحة .

" هذا الصراع بين المحبة والكراهية ظاهرتين بين جوانح كل فان ه
احيانا تتوافق اطراف (اعضاء) كل جسم بواسطة الحب في ربيع الحياة الباسمة
واحيانا تقاسي بفعل الكراهية القاسية ، ويهيم كل جزء وحده على شاطئ الحياة
وهذه هي الحال في النباتات والاسماك التي تعيش في الماء والحيوانات التي
تسكن الجبال وطيور البحر التي تطير باجنحتها " .

ومع ان وظيفة المحبة ان تنتج الوحدة والكراهية ان تفصل ، فان ارسطو
اشار الى ان المحبة عند انباد وقليل قد تفصل احيانا كما ان الكراهية قد تجمع ،
لان الكره الاصلية الجامعة للجذور الاربعة اذا تحطمت بفعل الغلبة فان النار

التي تحويها تجتمع وتتوحد ، ثم حين تجتمع العناصر بفعل المحبة مرة اخرى فان كتلة كل منها تنقسم ، ويشير انباد وقلبس مرة اخرى الى انه اذا كانت الكراهية علة الخراب لانها تحظم الكرة الاصلية ، فانها تفسح المجال لولادة شـيـء جديد .

"سأفص عليك قصة ذات جانبيين ، مرة لقد اصبح واحدا ما كان منكثرا ، ومرة اخرى انقسم فاصبح كثرة ما كان واحدا ، فهناك صيرورة مزدوجة لكل شـيـء هالك وفناء مزدوج له كذلك ، فاتحاد جميع الاشياء يظهر الى الوجود جيلا ثم يهلك ، حينما ينمو الاخر ويتكثر حين تنقسم الكائنات وهي لا تكف ابدا عن التبادل المستمر ، مرة تجد الكل في واحد بفعل المحبة ، ومرة اخرى يتحرك كـلـل منها في اتجاه مختلف بفعل طرد الغلبة ، وهكذا بالقدر الذي تسمح به طبيعتها ان تتوحد ما كانت كثيرة ، ثم ان تتكثر حينما تبعثر الوحدة بالقدر الذي تظهر الى الوجود ولا تبقى ، ولكن مادام تبادلها المستمر لا ينقطع ابدا فانها تظل ثابتة لا تتغير دائرة مع دوران الوجود ."

ولكن لماذا لجأ انباد وقلبس الى هذه الثنائية لتفسير الحركة طالما ان كل انفصال " وفي الان نفسه اتصال ، ليس ثم ضرورة منطقية او وجودية تدعو الى هذه الثنائية ، هذا لاحظه ارسطو في كتابه " الكون والفساد ."

٣ - الدورات الاربع : =====

في البدء كان العالم كرة اصلية - الهية متساوية الابعاد من جميع جهاتها ، ليس فيها اطراف الشمس ولا وعرة الارض ولا شكل البحر ، كرة متساوية يغلفها الاختلاف ، لاغلبة فيها ولا تنازع ، تمودها المحبة وتنعم بعزلتها الدائرية ، كان فيها خليط الجذور الاربعه متناسبا متناسقا لان المحبة اصل

الوحدة والتناسب .

ثم تسربت الغلبة الى الكرة الاصلية فبدأت الحركة فيها ، بعد ان كانت في سكون مطلق بفعل المحبة ، ولا تختلف الكرة الاصلية في مرحلتها الاولى عن الكرة الوجودية لدى بارمنيدس ، الا ان هذه في تجانس تام بمنع الحركة ، وتلصق من اخلاط اربعة في تناسب لا يحول دون تسرب الغلبة ووجود الحركة وظهر دور الكثرة ، وكان اول الموجودات حين بدأت الغلبة تفعل فعلها في الدور الثاني اشد الاشياء شبيها بالكرة الاولى ، اذ انفصل الهواء اولاً ثم النار ثم التراب ثم اندفعت المياه ، ومن الماء تولد الضباب والسحاب بفعل التبخر وتكونت السموات من الهواء والشمس من النار ، وليست الشمس قطعة من النار ولكنها كمرآة انعكست عليها وتجمعت الاشعة النارية الكونية او النار الاصلية كما يعكس القمر ضوء الشمس ، كما ان الشمس ليست علة الليل والنهار ولكن السدوات مكونة من نصفين احدهما ناري والاخر مظلم فيتناوب الليل والنهار بفعل الدوران السريع .

اما كيف تسربت الغلبة الى الكرة الاصلية فكما يدخل الهواء جسم الكائن الحي عن طريق التنفس ، وكما يكون الهواء سبب حركة الجسم في الشهيق والزفير ومن ثم حياة الكائن الحي فكذلك تسرب الغلبة انتج الحركة وظهر الى الوجود الكائنات الكثيرة .

وسيادة الغلبة وظهر الكثرة يكون العالم في الدور الثالث حيث تخرج المحبة تماماً ثم الدور الرابع عود المحبة الى الدخول لتوحيد العناصر ، فخلاصة الادوار هكذا :

١ - سيادة المحبة : وكان العالم كرة

٢ - خلو المحبة : دخول الغلبه او الكراهيه

٣ - سياده الغلبه : خروج المحبه

٤ - دخول المحبه : وتوحيد العناصر

والعالم الذى نعيش فيه مزيج من المحبه والغلبه فهو اما في السدور الثاني او الرابع ، ولكنه لم يحدد لنا اى الدورين على التحديد ، والارجح فلسفى حد تعبير ارسطوانه في الدور الثاني حيث تنتشر الغلبه ذلك ان تطبيق دور الكائنات في هذا الدور يقتضي انقسامها وانفصالها بفعل الغلبه فالعالم اذن يتجه الى اسوأ ، وان كان اغلب الظن انه يعني بذلك تفسيراً طبيعياً أكثر من خلقيسا ، وليس هناك ما يحول دون التفسير الاخير من فيلسوف متأثر بالديانه الاورفيه التسي تنزع نزعة تشاؤميه وترى في وجود الانسان على الارض عقاباً للروح عن ذنب سابق ارتكبه .

ولا يذكر انباد وقليل الزمن الذى تستغرقه كل دوره ولا نهايه تعاقب هذه الدورات بسياده المحبه او الكراهيه ، واذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد نسبوا اليه نهاية العالم بالاحتراق العام فهذه فكرة لدى هيرقليطس لم يذكرها انباد وقليل ويبدو ان نسبتها اليه من وضع الآخرين .

٤ - المزج والاختلاط :

=====

تتكون الموجودات بامتزاج العناصر الاربعه وتنفى بانفصالها ولا شئ يبقى في الوجود ويخلد الا العناصر الاربعه المكونة لكل موجود فضلا عن المحبة والكراهيه ، اما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ، فذلك ليس يفقد ان العناصر لكيفياتها لانه لا تغير في الكيفيات ولكن العناصر تتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والجسميات ، فالأجسام المتشابهة

حسامها متماثلة فيتم الامتزاج بسهولة بينما تقترب الجسام الرفيعة خلال المسام
الراسعة دون امتزاج وكذا لك تعجز الجسيمات الخشنة عن ان تتخلل مسام جسم
المس وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر في امتزاجها ، فالاختلاف
بين الاشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافاً كيمياً في الامتزاج
وقد يكون انباد وقليل متأثراً في ذلك بفكرة العدد الفيثاغورية او قد يكون قد
تجنب التغير الكيفي بعد ان اثبت بارمنيدس استحالة

ويتساءل ارسطو هل المسام خالية او ممتلئة ، فاذا كانت خالية
فكيف يمكن انكار وجود الخلاء ، واذا كانت ممتلئة فلم افترض فكرة المسام لتداخل
جزئيات العناصر ، ولم يجب انباد وقليل عن ذلك ، ولكنه فقط يوضح نظريته
بتشبيهات

"الامتزاج يربط بين اثنين " ، كما يمتزج عصير التين باللبن الابيض
"كمجن الدقيق بالما " .

وفي كثرة الموجودات باختلاف نسب العناصر بينها يقول :

"وكما ان المصورين ينقشون قرايين المعبد بالالوان ، اولئك الذين
جعلتهم الحكمة بيرعون في صنعتهم فيأخذون اصباغاً من عدو الوان ويمزجونها
بنسب متفاوتة - تريد او تنقص - ويستخرجون الوانا لاشكال كل الاشياء مصوريين
الاشجار والرجال والنساء والوحوش والطيور والاسماك التي تعيش في الماء ، بسبل
الالهة الذين يعمرن طويلاً ذوى الشرف العظيم ، ولذا فلا تدع الخطأ يسيطر
على عقلك فتعتقد بوجود اصل آخر لكل المخلوقات الفانية التي لا يحصيها العدد ،
واعلم هذا يقينا لانك سمعت هذا القول عن الالهة (ربه الشعر) " .

"كذلك يتلوق الحلو بالحدو ويندفع المرالى المرويقيل الحامض على الحامض ويأتلغ الحار بالحار".

وقد استمد انباد وقلبي فكرة "الشبيه بجذب الشبيه" من ملاحظاتـــــــــــــــــه للكائنات الحية ، فالى جانب ان الطيور على أشكها تقع ، فسر انباد وقلبيـــــــــــــــــس حياة الحيوانات وفقا لهذه الفكرة فلما غلب في تكوينه الهواء على سائر العناصر مال الى الطيران وما كثرت فيه نسبة التراب ارتبط بالارض ، والحيوانات البحرية كذلك فيما عدا الاسماك التي يغلب عليها النار ولكنها تعيش في الماء ليتـــــــــــــــــم التوازن ، ومع ذلك فكلها لم تزيد بنسبة التراب في وسطها لئلا يثقل ويتخلل الهواء اطرافها لئلا يثقل بالارتفاع ولا يشذ عن ذلك الا اصداف البحر والقواقع والسلاحف حينما يستقر الجزء الترايبي على السطح الخارجي لجلدها .

٦ - الظواهر الكونية :

=====

(١) الليل والنهار : كان انباد وقلبي يتصور وجود شمسين : للشمس الاصلية غلاف سماوي نارى تكون تشبه انفصال النار عن سائر العناصر وميلهما الى الارتفاع ، وتلك هي عالم وجود النهار ، وليس الليل الا ظل الارض حينما يكون ذلك الغلاف في الجانب الاخر ، انما الارض التي تكون الليل حينما تكون امام الضوء " ، اما الشمس المنظورة فليست الا انعكاس النار الاصلية على الارض ثم تجمع الاشعة على قرص الشمس الذى يماثل الارض في الحجم ، والقرص انعكاس الشمس المنظورة على كتلة متكاثفة من الهواء .

ولانباد وقلبي تفسيرات صائبة الى جانب هذه الراء الساذجة ، ان انسه اول من اعتبر ان الاشعة تقطع مسافة تستغرق مدة من الزمن كي تصل الى الارض كما اصاب الى حد ما في تفسير كل من الكسوف والخسوف ، والقمر يحجب اشعة

الشمس كلما مر من تحتها ويلقى على الأرض ظلاً يساوى في العرض وجه القمر
الشاحب .

(ب) الهواء الجوى : كان الرأى السائد قبل انباد وقليس ان كل فسر اغ
فهو خلا ، ولكن انباد وقليس بين خطأ هذا الرأى مسترشدا بملاحظة تعذر خروج
الماء من انا به ثقب واحد لتعارض خروج الماء ودخول الهواء .

كذلك فسر حركة الرياح بالحركات المتضادة بين العلاف الجوى والعلاف
النارى ، وسقوط المطر نتيجة ضغط الهواء وتخلخله مسام السحب فيسقط ما علق
بها من ماء في شكل قطرات المطر والبرق نار يطرده الهواء من السحب كما يطرد
منها الماء .

٧ - المركبات العضوية :

=====

وقد ظهرت الكائنات الحية على اختلافها تبعا لاختلاف نسب امتزاج
العناصر وظهورها بفعل المحبة حتى في فترة سيادة الغلبة ، لان ذلك لا يعنى
فناء المحبة من العالم ولكنها تظل قادره على تركيب العناصر غير ان هــ
المركبات كلها فانية نتيجة سيطرة الغلبة والمركبات العضوية تعتمد على وجود
الماء والنار في الارض ، ودفا ينابيع صقلية دليل ذلك ، ويبدو ان انباد وقليس
يرى ان الاشجار اول الكائنات العضوية ظهورا ، والفاكهة فيها ثرة الماء والنار
والرطوبة التي تجعل الشجر دائم الخضرة ثمرا بينما نقص الرطوبة نتيجة
تبخر الماء منها صيفا يجعل النبات يابساً ، واختلاف المذاق تبعا لاختلاف الجزئيات
التي تحويها التربة لانها هي التي تمدّها بالغذاء .

ونمو النبات ساقا الى اعلى وجذرا الى اسفل لا يفسر الا بجذب الشبيه
للشبيه فالنار الجوفية في اتجاهها الى اعلى تقابل بعض التراب ، بينما تأخذ

الرتوبة المائية الى اسفل لتلتقي بشبيهها بفعل المحبة المتبقية في العالم ، ولما كانت الاشجار اسبق الكائنات الحية وجودا فهي قد تكونت في مرحلة لم تصل فيها الكائنات بعد الى كمال تطورها ، ومن ثم اجتمع الذكر والانثى في الشجرة الواحدة فاشجار الزيتون العاليه تحمل " بيضها " ، (ثمارها) .

وأول مرحله في تطور الحيوانات ظهور مسخ منها ، - رؤوس دون اعناق ، اذرع دون اكتاف ، وعيون دون جباه ، وانباد وقلبي يستند في ذلك الى ان اقل الكائنات الحيه كملا اسبقها في الظهور ، وهي فكرة وان بدت خيالية فانها لا تخلو من مسحة من العلم .

والمرحلة الثانية حين تتجمع الاطراف المبعثرة بكل الارتباطات الممكنة ، ثيران لها رؤوس بشرية ، ومخلوقات لكل وجهان ، وكل انواع المسخ وما يقدر على البقاء . ويقتد ارسطو فكرة ظهور الكائنات الحيه مصادفه دون غاية ، كما يشتق ما امكن منها الحياه وفقا لبقا الاصلح لاستناد هذه الفكرة الى مجرد الصدفة .

وتلعب فكرة " الشبيه يجذب الشبيه " دورا كبيرا في تكوين الحيوانات وجانها فالذئب والذئب والريش على الاطراف لغلب الهواء على سائر العناصر فيها بينما كلى تراهي يتركز في منتصفها .

وتتم التخلط به وفقا لنفس الفكرة ، ففي كل اجزاء الجسم مسام يتخلط خلالها ما يناسب العضو من غذاء ، والكائن الحي يحصل على ما يلائمه من غذاء ولا بد ان يكون الغذاء قابلا للامتزاج حتى يكون صالحا .

وليست اللذاه الا حضور العناصر الملائمه وليس الالم الا غيابها ، فالطعام يجلب اللذاه لان مواد تلائم المسام ، والدموع والعرق تسبب اضطرابا لانها

افرازات الدم المخالفة لعناصره ولا بد من التخلص منها .

وهم الإدراك الحسي وفقا لفكرة " الشبيه يدرك الشبيه " : بالتراب نرى التراب ،
وبالماء نرى الماء ، وبالهواء نرى الهواء المتوهج وبالنار نرى النار المدمرة وبالحسب
ندرك الحب وبالبغض ندرك البغض الشير اللاسي ، ولذا لا تستطيع امة حاسة ان تدرك
موضوعات الحواس الاخرى في قاع كل عين شعلة تحيط بها المياه لتحميها كزجاج الصباح
وينفذ السيل الناري او البخار اللطيف من هذه الاغشية المحيطة بالشعلة لكي ترى العين
الاشياء النارية ، ويحيط الماء بحدقة العين وكذلك يمتزج الماء بجزء من التراب حتى
يمكن ادراك الماء بالماء والتراب بالتراب وتبرد هذه الشعلة ليلا ومن ثم تتعذر الرؤية ،
وتفاوت قوة الابصار لدى الاشخاص راجع لتفاوت قوة النارية او المائية في العين وكذلك
في سام الاغشية التي تسمح بنفاذ البخار اللطيف او السيل الناري منها في اتجاه
الموضوعات المرئية ، وهم الابصار يتقابل السيل الناري او البخار اللطيف الخارج من
العين مع ذلك من الجسم المرئي قرب العين ، لان الضوء اللس ، ضوء يلامس ضوء
كما يلامس اعضاء الجسم الشيء الملموس .

وهم السمع حين تحدث اصوات تفرع طبلة الاذن ماثلة للاصوات التي حدثت
في الخارج غير انه لم يمين ما يحدث داخل الاذن حتى يتم السمع .

ويرتبط الشم بالتنفس ان تتطايير جزئيات من الاجسام مع الهواء الذي تستنشق
ولذلك اذا اصيب المرء بالزكام اصبحت حاسة الشم لديه ضعيفة وتنفسه عسرا .

ويربط انبساط وقلبيته علميتي التنفس من شهيق وزفير وهن حركة السدم
من القلب الى الاعضاء والعكس ان يقسول :

" هذا هو طريق الشهيق والزفير لكل الكائنات ، كلها لها انابيب سب من اللحم لا دم فيها وتنتشر على سطح البدن ، وعند فوهات هذه الانابيب سب سام كثيرة تلتصق ببعضها لتحتجز الدم مع السماح للهواء النقي ان ينفذ خلالها ، فعندما يتراجع الدم الرقيق يندفع الهواء في موجه دافئة حتى اذا عاد الدم زفر الهواء ، وكما انه حين تلعب فتاة بساعة مائية مصنوعة من البرونز البراق ، فتضع فوهه الانبوبة على راحه يدها الجميلة وتغمس الساعه في الماء الفضي الذي لا ينساب داخل الهواء لان ضغط الهواء في الداخل والذي يضغط على الثقب الكثيرة يحجز الماء الى ان يتسرب تيار الهواء المضغوط ، وعندئذ يندفع الهواء السى الخارج ويتدفق مقدار متساو من الماء الى الداخل ، كذلك حين يشغل الماء قاع الاناء البرونزى وتقل فتحة بيد انسان ، ويحاول الهواء في الخارج ان ينفذ الى الداخل حاجز الى الماء خلفه عند عنق الاناء عند السطح ، الى ان تسمح الفتاة بيدها ان يدخل الهواء ، وعندئذ يحدث عكس ما حدث من قبل ، فكما يندفع الهواء الى الداخل يخرج مقدار متساو من الماء ، كذلك حينما يندفع الدم الرقيق خلال الاطراف الى الداخل ، يندفع تيار من الهواء ، ولكن حين يجرى الدم عائدا كما كان يخرج الهواء زفيرا كما كان . "

والقلب عند انباده وقليل من مركز الادراك وقد كانت مدرسة القميون في الطب قد ذهبت الى انه المنع ولكنه خالفها ، لانه في القلب يجمع الدم السدى بتشر في كل الجسم ، ولان الدم اكثر اجزاء البدن ملائمة لا متزاج العناصر ، فالتفكير كالا ادراك يخضع لفكرة " الشبيه يدرك الشبيه " فحيث يكون الامتزاج تاما يكون الشخص ذكيا وبالقدر الذى تختل به نسبة الامتزاج تنخفض درجة الذكاء . واذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم اصبح الشخص موهوبا في هذه الناحية فالمقدرة في الخطابه راجعه لاعتدال امتزاج العناصر في الحنجرة واللسان ومهارة اصحاب الحرف لمقدره في ايديهم وتناسب الامتزاج فيها ، وقد اصاب ثيوقراسطس

في انتقاده حين قال : ليست اليد او اللسان او امتزاج الدم متناسبا فيهما
على مهاره او مقدرة والتفوق بل شخصية الانسان الذي يأمر به ويحسرك
لسانه .

وبعد هذا التفسير السرف في الماديه لجميع الظواهر الفسيولوجية
والسيكولوجية والعقلية ينسب انباده وقليل العقل الى جميع الكائنات فكلها حاصله
على العقل قادره على التفكير .

ومع ذلك فقد انكر استخدام المعرفة اليقينية الى الادراك الحسي
فقط ، فقد اضاف الى الحواس والعقل طريق الالهام حيث تبدأ كثير من ابيات
الشعر ما يفيد انه يتلقى الحكمة من ربة الشعر بل انها يستهل قصيدته فسي
الطبيعة بقوله :

” اصغ الى اى بوزانياس (احد تلاميذه) يا ابن اغنيطس - فالقوى
المنتشرة على اطراف الجسم محدوده والاعباء التي تحملها كثيرة ، وتنو بها افكار
العقل ، وهي اى الحواس ، لا تدرك الا قدرا محدودا من الوجود في اثناء حياتها ،
اذ يقضى عليها سريعا بالفناء كما يتبدد الدخان عاليا في اجواز الفضاء ، وكل
مقتنع انه وحده الذى تصادف فاستوعب ما حصله على عجل ثم يتباهى في كسل
انه قد ادرك الكل ، مع ان هذه الامور قل ان تبصر بالعين او تسمع بالاذن او
يستوعبها العقل ، اما انت وقد طرقت هذا السبيل قلما تتعلم اكثر مما يستطيع
العقل الفاني ان يتعلمه .”

” ايتها الاله ، اعبرى عن لساني حماقة هو لا الناس ، الهى شفتي
حتى ينساب منها النطق في صفاء ، وانت ، يا ربه الشعر المعشوقه يا بيضاء
الذراعين ، اتوسل اليك ان تلهميني سماع ما هو مشروع لابناء النهار”

أما انكساجوراس فقد قيل - شأن في ذلك شأن امهادوقليس -
القواعد البارمنيدية بأنه ليس هناك فضاء خالي . وان الاتيان
الى الوجود والعدم من الوجود غير ممكن ، وبصفة عامة فقد
قبل نفس الهديل الذي قال به امهادوقليس (لا يوجد هناك ميلاد
ولا موت) ، ولكن يوجد فقط اتصال وانفصال . ويقول انكساجوراس
في (شذرة ١٢) : ان لدى الاغريق مفهوما خاطئا عن الكون
والفساد لا شيء يأتي الى الوجود او يفنى منه ، ولكن هناك
خليط من هذه الاشياء ، التي توجد ، وانفصال لها . وهكذا فقد
كان عليهم ان يسموا الكون خليطا ، والفساد انفصالا ، ونحن نلاحظ
على الفور اختلافا بين القولين . ذلك ان امهادوقليس اصر على
عملية مزدوجة : الاتصال (الخليط) والانفصال ، وهما يدورهما علة

الكون والفساد ، او الصيرورة والفناء ، وهما قوتان محركتان موضوعتان ، وعملية الكون كانت دائرية . ومع الدافع الديني تكفي قوة واحدة وتكون العملية الكونية في اتجاه واحد فقط .

وحل امباد وقلبيس للمسألة كان يفترض ان هناك عددا محددا للغاية من المبادىء الجوهرية التي كانت تستحق ان تسمى موجودا . واما البقية وهي عالم الاشياء الفانية التي نفترض انها حقيقية تتكون ببساطة من خليط من اربعة اصول Roots بنسب مختلفة ، لا يمكن تحليلها بغير خرق قاعدة اللاموجود . كذلك من نظرية امباد وقلبيس ، ان كان من الممكن تقسيم قطعة من اللحم مثلا الى شذرات صغيرة ، فان العناصر ستأتي فسي دور الى حالة لم تعد فيها لحم . لكن انكساجوراس قرر انه اذا كان ذلك ممكنا حتى من الناحية النظرية ، عندئذ فان الجوهر المحدد (وهو قطعة اللحم) سوف يفنى . وليس هناك سبب لان نحدد صورا معينة من المادة مثل التراب او الماء كبداً اول . ولماذا يجب ان يقال انها موجودة بصورة اكثر من المواد الاخرى ؟ وكيف يأتي الشعر من اللاشعر ، وكيف يأتي اللحم من اللا لحم ؟ (شذرة ١) وكل العدد اللامتناهي من الجواهر الطبيعية مثل اللحم والعظام والشعر والخشب والحديد والاحجار وما الى ذلك ينبغي ان يكون حقيقيا بدرجة متساوية . وهذه المشكلة ترى بوضوح اكثر في الغذاء ، وبعض الفقرات تقترح ان ظاهرة الغذاء هي التي ادت بانكساجوراس الى النظر اليها على هذا النحو . فبجانب الشذرة ١ التي اقتبسناها توا يمكن ان ننقل الرأي التالي الذي يقول به سميلقيوس : " لقد بدت المشكلة محيرة بالنسبة لانكساجوراس وهي كيفية ان يأتي اى شيء الى الوجود ما لا وجود له . ثم نتناول الغذاء الذي يكون بسيطا والخبز والماء ، ومن هذا الغذاء ينمو الشعر والشرابين واللحم

والعظام وكل اعضاء الجسم الاخرى .

لذلك فمن الواضح اذا كانت قاعدة اللاوجود التي وضعها
انكساجوراس نفسه عملا شاقا واصعب من عمل ابياد وقلمس ، فان الاجابة
ستكون متطابقة واكثر تعقيدا .

العقل :

" كل الاشياء كانت مجتمعة الى ان جاء العقل (Vous) فنظمها
هذا القول كما يقول د يوجنيس ، كان في افتتاحية كتاب انكساجوراس ، وعلى
الرغم من اننا نستطيع ان نرى من سمبليقيوس ان ذلك تفسير للمعنى اكثر
منه اقتباس بالحرف ، فان هذا يضع بالفعل كل نظريته في الطبيعة فسي
نطاق ضيق ، والتفكير في مذهبه يواجه بسوءالين رئيسين : الاول ما
هي طبيعة ووظيفة العقل ؟ والثاني ما هي نظرية طبيعة الواقع الفيزيقي
التي تقع وراء قضية : ان كل الاشياء كانت مجتمعة ؟

والقطعة التالية هي اقتباسات فعلية من كتاب انكساجوراس الذي
يتعلق بالعقل : (شذرة ١٢) " بقية الاشياء لها نسبة لكل شيء " ، لكن
العقل شيء لا متناه ومستقل ، ولا يمتزج معه شيء ، لكنه موجود وحده
بهذاته .

ولو لم يكن العقل موجودا بهذاته ، وكان ممزوجا باي شيء آخر ،
لكان له نصيب في كل الاشياء ان كان ممزوجا احدها ، لان هناك نسبة لكل
شيء في كل شيء ، كما قلت من قبل . (شذرة ١١) والاشياء المختلطة
معه كانت ستمنع العقل من السيطرة على اي شيء كنا نستطيع عندما يكون
وحده بهذاته . انه اجمل وأبقى الاشياء جميعها ، ولديه على كل شيء
حكم وقوة اعظم ، وان كل شيء له حياة سواء كبر او صغر يقع تحت سيطرة

العقل . ولقد سيطر العقل على كل شيء * ليجعله داخلا في المقدمة .
في البداية بدأ العقل يدخل في جانب صغير لكنه الان يدور في مجال
اوسع وسيشتمل على مجال اوسع . والاشياء التي تكون متزجة وتلك
التي تكون مستقلة ومنقسمة ، فان العقل يحددها جميعا . ان العقل يضع
كل شيء * في نظام وعلى اى صورة يكون . وهذا المدار الذى تدور حوله
النجوم والشمس والقمر والهواء والنار يكون هو الآخر مستقلا . وهذا الدوران
قد سبب الاستقلال . والتكاثف مستقل عن التخلخل ، والحار عن البارد
والنور عن الظلام ، والجاف عن الرطب . فهناك نسب عديدة لاشياء
كثيرة ، وليس هناك شيء واحد منفصل تماما او منقسم عن عقل آخر . فالعقل
متماثل كله سواء الاعظم او الاصغر . وليس هناك شيء يشبه اى شيء آخر ،
لكن هذه الاشياء تكون وكانت بوضوح تماما هي كل شيء * يوجد معظمه
في ذلك الشيء *) .

تشير بعض اجزاء هذا الاقتباس الى جوانب من تكوين المادة وهي
التي يجب ان نوجدها الى ما بعد ذلك . ولكنها مقتبسة تماما لوضع
صفة للعقل في نطاقه الوظيفي الكامل . (شذرة ١٣) " في كل شيء *
نسبة لكل شيء * ما عدا العقل ، ومن بعض الاشياء يوجد العقل . (شذرة
١٣) " بعد ان ابتدأ العقل الحركة ، بدأ العقل في الانسحاب من كل
ذلك الذى تحرك ، وكل ذلك الذى حركه العقل ينقسم . وحيث تستمر
هذه الحركة وتلك القسمة في الدوران فانه تسبب له الانقسام اكثر فاكثرا .
(شذرة ١٤) " ان العقل الذى يكون للابد موجودا حتى للان بالاكتمال
حيث توجد كل الاشياء الاخرى ايضا ، وقدر كبير يحيط بالاشياء ويوجد
في الاشياء التي تتجمع معا والاشياء التي تفرق .

والرأى العام عند النقاد القدامى هو ان انكساجوراس خطأ خطوة هائلة عندما فصل بوضوح - وللمرة الاولى - العلة المحركة عن المادة المتحركة وعندما وصف هذه العلة المنفصلة (المستقلة) بالعقل . ومن ناحية اخرى فقد اظهر ميلا نحو اقتصار فعل العقل على الخطوة الاولى لا بتبدأ الحركة فيها قد كان كتلة لا حركة فيها . وقد شرح بقية العملية عن طريق العلل الغير عاقلة : فالحركة تبدأ عن طريق العقل وتكون حركة دائرية ، ثم كل شيء آخر يتبعها من خلال فعل آلي مستر (دأثر) في الاجسام التي تقع عليها . وافلاطون يجعل سقراط يقول (في محادثة فيدون) انه عندما سمع شخصا يقرأ من كتاب انكساجوراس بان العقل كان العلة الاولى وانه هو الذى نظم كل الاشياء جعله يقول بانه سعيد لذلك سعادة بالغة ، لكن هذه القراءة جلبت خيبة امل قاسية ، لانه وجد المؤلف لا يستغل العقل في التنظيم الفعلي للاشياء ولكنه يضع العقل كله في مستوى "الهواء والاثير والماء واشياء غريبة وكثيرة من هذا القبيل" اما السبب في خيبة الامل التي حلت بسقراط هي انه كان يبحث عن تفسير غائسر للعالم واعتقد انه هو التفسير الوحيد الممكن على افتراض ان العقل هو الذى يحكمه . ولا بد ان العقل قد نظم الاشياء في احسن حال ، حتى اذا كان في ظلم العقل من اراد ان يعرف السبب في كون اى شيء "فساده" كان من الضروري التساؤل في اى صورة كان من الافضل له ان يوجد او ان يفتنى . ولكن هذا ليس هو مذهب انكساجوراس ولقد رد ارسطو قول افلاطون . فانكساجوراس بتاكيد ان المخلوقات الحية لها عقل (Nous) كذلك ففي الطبيعة بأسرها العقل هو علة الكون، وعلة الحركة اينما كانت .

ومن ناحية اخرى يقول ارسطو انه يستخدم العقل كجزء آلي لصناعة العالم . وعندما يتوه عن السبب من كون شيء ما ، عندئذ ينصرف عن هذا الشيء ، لكنه يفسر في مكان آخر الموجودات بكل شيء أكثر من العقل .

ومن العصور المتأخرة تختلف المسألة بقول ان انكساجوراس يريد و انه رأى ان العقل هو علة الصيرورة (الكينونة) ، بينما الآخرون نيام ، ومع هذا فان سميليقيوس يعلق باستقلال تام على انتقادات سقراط قائلا : " هذا هو السبب في لوم سقراط لانكساجوراس في محاورته فيثون " لانه بسبب غل الموجودات الخاصة لم يستغل العقل ، ولكن يستخدم فقط تفسيرات مادية ، وهذا هو في الواقع المذهب المناسب لدراسة الطبيعة . ولنفس هذا السبب فان افلاطون نفسه في محاورته " تيمائوس " Timaeus بعد ان حدد بصفة عامة العلة التي تعتبر اصل كل الاشياء ، عندما يأتي الى التفاصيل التي تعتبر غلا تختلف من حيث الحجم والشكل ، والحرار والبارد وما الى ذلك . ومع ذلك فان سقراط ، لانه يريد ان يحدد التفسير الغائي ، يذكر انكساجوراس على اعتبار انه يستخدم العلة العادية وليست العلة الغائية .

وهذا تأكيد قاطع ، ويوضح كيف ان اهتمام افلاطون بالعلم — الثانية قد ازداد مع الوقت حتى انه حاول في محاورته تيمائوس ان يتشبهه باسلافه بان يضع دراسة كونية كاملة خاصة به ، وهي العلم الطبيعي الخاص بالطبيعة الحيوانية وغير الحيوانية . وسيكون من الضروري ان تظل هذه الحقائق اليونانية في العقل عندما نبحث في الشذرات ذاتها .

" ان العقل شيء لا محدود Apeiron ويحكم نفسه ولا يشاركه شيء " . انه لا متناه بكل معنى الكلمة : لا متناهي او متناهي في حد ، لانه يوجد حيثما توجد المادة (شذرة ١٤) ، وهو مؤلف من اجزاء لا متناهية من حيث العدد (شذرة ١ ، ٢) ، لا متناهي في الوقت (الزمن) ، لانه يوجد للابد (شذرة ١٤) وبدون حدود داخلية لانه متجانس " متجانس كله " (شذرة ١٢) . والعقل غير متزج " لانه لو كان

ممتزجا باى شي "آخر لكان شريكا لكل الاشياء" ، لانه توجد نسبة لكل شي " في كل شي " ، ولو كان العقل جزءا من خليط ، لكان له شيئا من كل نسوع من المادة فيه لان ذلك شرط لوجود المادة . وكل شي " يحتوى على نسب من كل شي " آخر . وكان ذلك اساسيا في نظرية انكساجوراس عن المسادة التي سنأتي الى الحديث عنها فيما بعد . " والاشياء المستزجة فيه كانت ستتمنع العقل من السيطرة على اى شي " بالشكل الذي يقدر عليه العقل عندما يكون وحده وذاته " . وهنا نرى ان انكساجوراس يدرك ان القوة المحركة والسيطرة يجب ان تكون مستقلة تماما عن المادة التي يحركها العقل .

" ان العقل اجمل وانقى الاشياء جميعا ، وحاصل على معرفة كل شي " وهو القوة الاعظم " والصفات المستخدمة للعقل هي " جميل Lepton ونقي Katharon ، وصفة جميل تستخدم بشكل شائع على انها اشارة مادة تطبق على المواد المنسوجة بطريقة متقنة واستخدامها هنا مأخوذ كدليل على ان العقل ما زال التفكير فيه على انه مادة .

ومع ذلك فما دام يستخدم للشورى او الحكمة في الالهاذة ، فانه جدير ان يتكرر في مناسبات عديدة يستخدم فيها مع موضوعات غير مادية متشابهة في اليونان القديمة . واذا كان انكساجوراس قد فهم في النهاية فكرة الوجود غير المادى ، فمن الواضح انه لم تكن لديه المصطلحات التي يعبر بها . وحتى الان فمن العسير التحدث عن العقل او الروح بغير الاستعانة بمصطلحات العالم المادى . (الروح من ذاتها مثال) . ولما كان انكساجوراس لا يعرف صفات فعالة يطبقها ويستخدمها للوجود غير المادى ، فقد استطاع ان يصف العقل فقط بانه ليس مادة . ويبدو انه يفعل ذلك بناء على تأكيد المتكرره بان العقل مستقل تماما عن خليط من كل

الاشياء التي يجب ان نسميها مادة. والعقل هو اللامحدود عند انكساجوراس ، وهو اللامتناهي الذي "يقود الاشياء جميعا" ، وهو ما يقابل النار عند هيراقليطس التي استحققت ان نسميها العقل Logos وكانت عاقلة ، ولكن الوظيفة الالهية للمبدأ عند انكسمنديس نتعرف عليها باعتبارها لا تتطابق مع الكتلة البدنية (الجسمية) ، والعقل Logos عند هيراقليطس يتم ادراكه من اتحاده غير المريح مع النار.

والحكم لا يتأثر بأي حال باستخدام عبارة "جميل" ، واذا احتساج الى ان يوصف بشكل مطلق ، ينبغي ان تكون (بالفكرة التي ستأتي فيها بعد (شذرة ١٢) هناك كميات "اكبر او اقل" من العقل ، والقضية في (الشذرة ١٤) هي : "انه يوجد حيثما توجد كل الاشياء الاخرى" .. وقد يكون انكساجوراس اعتقد ان العقل كائن. وعلى الرغم من انه غير مرئي وغير محسوس، فانه يمتد في مكان. واللامتناهي يشير الى انه للسيطرة على الكتلة يجب ان يدخل في خلالها بطريقة ما ، على الرغم من انه يظل في الوقت نفسه مستقلا عن الاجسام التي بداخله.

ومعد ذلك فان عبارة "الاكبر والاصغر" كتبت من اجل عقل مناقض بكل شكل ممكن للتركيب المادي (الجسمي) للخليط. والاصغر والاكبر من تلك الاجزاء يختلفان بالفعل ، لانهما ليسا متجانسين ، ولكنهما مؤلفان من نسب تميزها عوامل طبيعية مختلفة واضحة المعنى بينما "العقل" متشابه (متجانس) كله في المقدار. واذا كانت هناك قطعة جزء من المادة ما تزال باقية ، فهي طفيفة في الواقع، فالسيحي الذي يؤمن بان الله "ساكن ليس في المعابد التي بنيت بالامادي" سيظل يقول ان الله ساكن في كل مكان.

ومع ذلك نعرف ان العقل له علاقة خاصة بعالم الاعضاء . " كل شيء له حياة سواء اكبر او اصغر ، يسيطر عليه العقل " وهو يتحكم في الحركة كلها لجعلها تدخل في البداية " وهناك جانب آخر لا نتقسان افلاطون وارسطو . ونلاحظ اختلاف الزمنة . كان العقل ضروريا لابتداء الحركة ، لانه اكتشاف انكساجوراس كان من اجل القول بان كل شيء يبدأ من حالة سكون جاءت اليها الحركة للمرة الاولى . والكون ليس مجرد مرحلة من عملية دائرية لانهاية لها كما رآه ابياد وقليم . ويقرر ارسطو (الطبيعة Phys 250b 24) " انه يقول ان الاشياء جميعا كانت مجتمعسة وفي سكون لوقت لا متناه ، ثم وضعها العقل في حركة وقسمها " ان سيطرة العقل على المخلوقات الحية من ناحية اخرى لا يزال مستترا . وهذه الحياة التي يجب ان تبقى في علاقة خاصة متقاربة مع القوة الكونية العاقلة هي افتراض طبيعي ويسير مع الفكر القديم .

والاشياء الحية تشتمل في الواقع على هذا العقل . فهذا ينبغي ان يكون المرجع حيث يوضح انكساجوراس في الشذرة ١١ ، استثناء لقاعدته بان الاشياء المادية تحتوى على نسبة من كل الاشياء الاخرى ما عدا العقل . " في بعض الاشياء يوجد العقل ايضا " وينتهي ارسطو السسي ان انكساجوراس لا يميز بين العقل والحياة (النفس)

" انه يقول في مواضع عدة ان علة ما هو خير وجور هو العقل ، ولكن في موضع آخر يقول انه النفس ، لانه يقول ان العقل يعيش في كل ذلك سواء كبيرا او صغيرا ، عاليا او ضيعا ، بينما العقل بمعنى الحكمة لا يظهر انه في كل الحيوانات او حتى في كل البشر . "

هناك اذن نسبة للعقل في الاحياء (المخلوقات) ، يحكمها ، وهو ما يزال مميذا عن مادة الجسم ، ولا يتضمن اتساقا غير الاتساق اللفظي الخالص . هذه هي كل معرفتنا عن العقل : نلخصها على النحو التالي :

١ . كما نستدل من تسميته فانه مدرك وعاقل ، ومعرفته وحكمه لا حدود لهما . ولم يسمى في اى من الشذرات بالاله ، ولكن ذلك قد ياتي عرضا ومن غير الممكن ان انكساجوراس لم يكن قد فكر فيه على انه الهى .

٢ . انه مستقل تماما عن الاشياء ، ومتطابق ومتجانس تماما مع نفسه ، بينما الاشياء توضح تباهنا لا متناهيها ، وهذا يعني انه لو لم يتم تصويره على انه غير جسي (غير مادي) على الاطلاق ، فهذا هو الحال بالفعل ، وانكساجوراس يلجأ الى كل وسيلة في استطاعته ليناقض بها العقل مع المادة .

٣ . والعقل يحكم نفسه وهو المصدر لكل حركات المادة . وهو يقدم بصفة خاصة نظاما عقليا هما نتاج الحركة الدائرية .

٤ . له صورة خاصة من السيطرة على عالم الوجود . ويبدو انه متطابق مع النفس او هو البدأ العاقل في المخلوقات .

نظرية المادية :

هناك نزاع كبير حول ما كان يقصده انكساجوراس من حديثه عن فكرته في طبيعة المادة . والاتجاه الحديث يرى ان المفسرين الاوائل كانوا بارهمن وقد موا تركيبا كانت فيه فكرة بسيطة جوهرية . واخسى ان تكتب الغشاوة على اى قارى ، يبدأ بهذا الانطباع والفكرة بان خطبة انكساجوراس هي اى شي * لكنهما ماهرة ومركبة تحي قراءة الشذرة ٣ مثلا حيث يخبرنا بـمن اشياء اخرى * ان هناك دائما اكبر ما هو كبير ، وانه يتساوى عددا مع الصغيرة - وكما حدث مع مشكلة هيراقليطس فانني ساحاول العرض باستمرار للتفكير في آراء معارضة . وفي هذه الحالة يكون من الصعب ان نحقق العدالة لآراء العلماء الاخرين بعرضها متفرقة ومختلفة التفسيرات ، و اى انسان يود ان يحكم عقله بعد عرض كامل للتفسيرات الحديثة بالاضافة الى ان الدليل القديم يجب ان يوصى به لقراءة الاخرين بشكل كامل .

وقبما يتعلق بالدليل القديم فان كلمات انكساجوراس نفسه يجب ان يكون لها الاولوية ، ولكن ما دامت الاقتباسات المذكورة تزيد عن صفحات ثلاث ، يجب ان تدعم احيانا باستخدام حكم (عاقل) لنقاده ومعلقيه من ارسطو فصاعدا . وبصفة خاصة لتحكم على معنى الشذرات بطريقة مناسبة ، يجذر النظر الى هذه الشذرات في الصورة التي يقدمها بها سيمبليكيوس ، وفي نطاق تفسيراته وهذا شي * لم ينال الاهتمام الكامن في الماضي . ولقد استخرجت اهم الفقرات من سيمبليكيوس مع فقرات اخرى قليلة مترجمة .

ولقد رأينا ان النظرية هي محاولة اخرى للحفاظ على واقعية العالم الطبيعي في مواجهة الانكار الالهي الواضح بان اى شيء يأتي الى الوجود او يفنى منه ، وكما كتبها ارسطو Phys 191 a 30 " لا الشيء الذي يأتي الى الوجود (لانه موجود بالفعل) ولا الشيء الذي يمكن ان يأتي الى الوجود ، لا هذا ولا ذاك يأتي من لا شيء " واكثر من ذلك فانها محاولة لاسترجاع العالم الطبيعي . وعند قراءة آراء انكساجوراس في موضوع المادة فاننا نتذكر باستمرار انكسندريس واوكسيما نيس وفي نفس الوقت بيدوان انكساجوراس لم يتأثر فحسب بهارمنيديس نفسه ولكن بخليفته زهنون ايضا حتى اذا كانت هناك اشياء كثيرة فانها تكون في نفس الوقت صغيرة عند نقطة التلاشي وكهيرة بصورة لا متناهية .

وعندما يتناول المرء في فكره ايضا الشرط الذي ذكر لقوه بان كل مبدأ طبيعي يجب ان يفترض ان له وجود بالمعنى البارمنيدى ، فمن الواضح ان حل مسألة الوجود Genesis تستدعي عمق مميزات من جانب انكساجوراس ، وانه لن يكون بالعمل اليسير ان نفسرها من خلال بقايا شذوارة . ومع ذلك فهناك صعوبة واحدة تسيطر على الموضوع حتى العصر الحديث ولكن هذه الصعوبة تصورية وانا متأكد من ذلك وقد القى الضوء عليها A.L.Peck (FF. 1931, 27 C Q) ولعلنا نترك ذلك الان . انها صعوبة اثيرت بشكل خاص في تفكير كورنفورد ويمكن ان تحدد في احسن صورها من خلال كلماته التالية

ان النظرية تقوم على قضيتين تبدوان متناقضتين بشكل كبير . واحدة منها هي مبدأ Homoeomereity وهو مبدأ طبيعي مثل قطعة من الذهب تتكون من اجزاء تتشابه مع الكل وتشبه كل منها

الاخرى - وكل جزء منها ذهب وليس شيء آخر. والمبدأ الاخرى وهو : " هناك نسبة (قسم) من كل شيء في كل شيء " يفهم هذا المبدأ على انه يعني ان قطعة الذهب (او اى مادة اخرى) على الرغم من انها تشتمل على لا شيء غير الذهب ، فانها تشتمل على اجزاء (نسب) من كل مادة اخرى في العالم ، ولولم يرتبك فكر انكساجوراس بدرجة كهيرة ما كان في استطاعته التوصل الى نظرية تتكون ببساطة من هذا التناقض

وقد قال انكساجوراس مؤكدا ان هناك جزء (نسبة) من كل شيء في كل شيء " . هذه هي كلماته التي ااما واليونانية :

- EV MAVTI MAVTOS MOIPA EVEOTIV

وهذه العبارة متكررة في اكثر من مرة (الشذرات ١١ ، ١٢) - وجاءت معانيها في اماكن اخرى . هذا اذن هو المبدأ الذى ينبغي على اى تفسير لنظريته ان يضعه في الاعتبار . من ناحية اخرى فليس هناك سبب وجيه لافتراض انه وضع " اى مبدأ تماثل الاجزاء " -

Principle of Homoeomereity ، بمعنى ان المادة الطبيعية تتكون وحدها من اجزاء تشبه الكل ويشبه كل جزء فيها الاخر . ليس هناك شذرة تقول ذلك ، لانه لا يتفق مع ما تقوله الشذرات فعلا ؛ وفوق ذلك ليس من الصعب ان نرى كيف نشأ الخطأ . لقد نشأ لان ارسطو يقول " لقد وضع عناصر O'poropepy (اى مبدأ تماثل الاجزاء Homoeomers . " ويستمر مع ذلك في تفسير ما يقصده بالكلمة فيقول :

" لقد وضع انكساجوراس عناصر لتماثل الاجزاء مثل العظام واللحم والمسخ ، واى شيء آخر له اجزاء متماثلة مع الكل " . وفي سطر قليلة جاءت بهذا ذلك يقابل فيها ارسطو انكساجوراس مع ابياد وليس يقول " ويقول انكساجوراس

من ناحية اخرى انه مبدأ تماثل الاجزاء..... Homoemers هو المبدأ البسيط والجوهرى (العنصرى) ، والتراب والنار والماء والهواء مركبات ، كلها في الحقيقة مجموعة من البذور للاشياء الاخرى .

(ومن كتاب ارسطو عن السماء ... 28 a 302) نقرأ :

(ويتعارض فكر انكساجوراس مع ابياد وقلبيس في موضوع العناصر . وذلك ان راي اقبال وقلبيس هو ان النار والتراب والمواد الاخرى من نفس النوع هي عناصر الاجسام ، وان كل شيء مؤلفا منهما . اما وفقا لانكساجوراس فان مبدأ الاجزاء المتماثلة هي العناصر ، (اللحم والعظام والمواد الاخرى التي من نفس النوع) ، بينما الهواء والنار خليط من تلك ومن كل البذور (الاصول) الاخرى ، لان كل منهما يتكون من مجموع من الاجزاء المتماثلة في كميات غير مرئية (غير محسوسة) .)

والان فان انكساجوراس لم يستخدم كلمة .. Homoromere (الاجزاء المتماثلة) بنفس الصورة ، وليس هناك سبب يجعلنا نعتقد ان ارسطو يسهل في هذه الفقرات الى ان يحمله اى مذهب بانه مع ان الواحد يقسم ايا من عناصره فان الاجزاء ستكون دائما شبيهة بالكل . وقد نجد في النهاية ان هناك معنى يكون فيه ذلك صحيحا . ولكننا تحت اثر ظرف غير مضطرب الى ان ننظر فيه من البداية على انه شرط يجب الايفاء به . وكل ما يفعله ارسطو هو انه اشار الى انواع المواد التي اعتبرها انكساجوراس عنصرية ، وهو يستطيع ان يفعل ذلك ببساطة شديدة بقوله انها هي المواد التي يسميها هو نفسه تماثلة الاجزاء ، ولكي يبعد اى ظل من ظلال الشك فهو يعطي امثلة على ذلك هي اللحم والعظام والمخ وما الى ذلك .

وفكرة ارسطو هي ان المادة توجد في مستويات اربعة من التركيب وفي اعلى مستوى متطور منها توجد المخلوقات الحية الكاملة والنباتات والحيوانات والبشر. وهذه كلها تكون مؤلفة من ملامح واعضاء - مثل العيون والانوف والايادي والقلوب والاكباد والثمار - وتلك ما يسميها ارسطو اجزاء غير متماثلة لانها لا يمكن ان تتحلل الى اشياء تحمل نفس الاسم: فالقلب لا ينقسم الى قلوب صغيرة وهكذا. وهذه الاعضاء بدورها مؤلفة من مواد متماثلة الاجزاء التي يكون فيها الجزء متماثل اسما وطبيعة مع الكل. وهي تتضمن عظام الحيوان والانسجة والخشب ولحاء الشجر وانسجة نباتية اخرى ومعادن واحجار، وبدورها تكون مركبات للعناصر الاربعة او الاجسام البسيطة والتراب والماء والهواء والنار. ونصل بها الى ابسط الموجودات الجسمية حتى على الرغم من انها منقسمة الى صورة ومادة.

ويتبع ذلك انه ما يسميه ارسطو بالاجزاء المتماثلة - لحم وعظم وشعر الخ. . ليست اجزاء عنصرية، وحتى يظهر غرابة مذهب انكساجوراس فانه يقول انه يعتبر هذه الاجزاء عناصر. وهو يستخدم اللفظ باعتباره لفظا مناسباً من عنده (ولذلك يكون مدركاً عند مستمعيه) ليشير به الى المواد التي يشير اليها بصفة منتظمة في فلسفته. ولا شيء اكثر من ذلك يحتاج الى ان نفترضه "..... (Peck, Loc, Cit. 28F.)

وحتى يوافق كورنفورد Conford على مبدأ (أ) بان هناك نسبة (جزء) من كل شيء في كل شيء (ب) وان كل شيء ينقسم انقساماً لا متناهياً الى اجزاء متماثلة ومتجانسة معه نفسه، فقد لجأ الى تفسير تانسرى الذى قال به وايضا بهيرنت وفي فقرات معينة من انكساجوراس نجد ذكراً لما نسميه - تبعاً لارسطو - بالاضداد: العار

وكل اصل في ان يكون قد اتضح ان مثل هذا المبدأ عند انكساجوراس ليس اكسر من شبح قد اصبحت الان موضوعا .

والذي لا شك فيه انه بالنسبة لانكساجوراس لم يكن هناك اختلاف في صورة وجودها بين الاضداد ومواد اخرى مثل اللحم والذهب. وعندما تنظر للوهلة الاولى الى الشذرة ، نجده يتحدث عن "خليط من كل الاشياء" Xpinmata الرطب والجاف والبارد والبارد والنور والظلام ما دام هناك تراب كثير فيه وعدد لا محدود من البذور . ومن الواضح ان كل هذه التشابهات هي بالنسبة له اشياء ، مكونات للخليط. في الشذرة رقم ٣ ، يقول من الصغير لا يوجد ما هو اصغر وان هناك دائما ما هو اكبر من الشيء الكبير. ولا نحس باى صعوبة حول معنى "الصغير" و "الكبير" هنا : وكل فرد يفترض بدون تساؤل انها تعني اشياء صغيرة واشياء كبيرة ، اواجزاء من المادة . لانه من الواضح انها في سياق الكلام لا تعني غير ذلك. لماذا اذن يجب علينا ان نفترض انه عندما يتحدث انكساجوراس عن "الحار" و "البارد" فانه يعني شيئا له طبيعة كونية مختلفة وليست المواد الحارة والباردة ولكنها الاشياء النوعية المتنوعة ؟ ويشير ارسطو نفس الجدل فعند مقابلة امباد وقلبيس بانكساجوراس يتحدث ارسطو في كتاب "الطبيعة" (20 a 187) بان كلاهما صنع عالما باستقلاله عن اى خلط ، وبهما بالنسبة لامباد وقلبيس فانه عالم يشتمل على العناصر الاربعة فقط ، فبالنسبة لانكساجوراس يتضمن هذا العالم "الاجزاء المتماثلة والاضداد" . وبعد ذلك يقلل (64 189) وهو يشرح عملية الفصل على انها ليست تامة فانه يقول "ليس هناك شيء ابيض تماما او اسود تماما او حلو تماما او لحما او عظما كله" كما لو كان طبيعيا تماما ، في حديثه عن انكساجوراس لوضع الابيض والاسود واللحم والعظام

في نفس المقولة.

وهذا الاتحاد الارسطي بين كتابة الجملة والشذرات الحقيقية يبدو ونهايا (قاطعا) ، وسوف افترض ان بالنسبة لانكساجوراس كان الحساس والبارد والرطب والجاف والنور والظلام وغيرها كانت كلها مواد (مبادىء) لها هذه الصفات ، مواد على قدم المساواة مع اللحم والعظام وتاما مثل الكبير والصغير من الشيء في شذرة رقم ٣ .

وخط تفكير انكساجوراس العام كان : لا شيء يمكن ان يأتي من لا شيء ، وكل شيء يبدو انه يتولد عن كل شيء آخر ، لذلك فان كل شيء لا بد انه يحتوى على كل شيء آخر . وكيف (يتساءل) في الشذرة رقم ١٠) يأتي الشعر من شيء ليس شعرا ، او كيف يأتي لحم من شيء ليس لحما . ٩ .

ويضع ارسطو نقاشه على هذا النحوفي (الطبيعة 32 ta 18) : " اذا كان كل شيء يأتي ليكون متولدا من اشياء موجودة او من لا وجود ، مع استحالة الاخيرة فان انكساجوراس ومن يجذو حذوه قد افترضوا بدسلا آخر ضروريا ، بمعنى ان الاشياء تأتي الى الوجود من اشياء توجد وموجودة بالفعل ، ولكن بسبب حجمها الدقيق فانها لا تكون قابلة للادراك بالنسبة لنا . ولهذا السبب فانهم يقولون ان كل شيء متزجا في كل شيء ، لانهم رأوا كل شيء يأتي الى الوجود من كل شيء ، لكن الاشياء تبدو مختلفسة وتسمى اسما مختلفة تبعا لذلك الشيء الذي يسود من حيث العدد في خليط عدد لا محدود من التركيبات . لا شيء ابيض تمام البيض او اسود تمام اسود ولكن طبيعة كل شيء منها تظهر على انها هي التي تحتوى معظم الاشياء . (والكلمات الاخيرة تعتبر نقلا امينا من نهاية الشذرة رقم ١٢) .

وفكرة انكساجوراس هذه تفسر بوضوح تام في نمونا وغذائنا وفي
النباتات. فقد لا نأكل شيئا غير الخبز والخضروات وتتحول هذه التي
لحم وعظام ومكونات اخرى للجسم. اذن لما كان في مبادىء بارمنيديس
لا يوجد شيء جديد يمكن ان يأتي الى الوجود، فهذه المكونات
لا بد ان لها وجود سابق في القمح او في اوراق الاشجار، ولكن في كميات
(مقادير) صغيرة جدا لدرجة انها لا تميز. ويقول انكساجوراس في صورة
مقبولة ان اللحم من الطعام يضاف الى لحمنا (Arist.GA, 723a 10).
ومعترض كورنفورد Cornford بانه في الحقيقة فان كل شيء لا يستحيل الى
كل شيء آخر، ولو حدث لأمكن ان نغتذى بالنحاس مثلا. كانت هذه
احدى اسبابه لافتراض ان (جزء) (نسبة) من كل شيء من كل شيء .
لا يعني ما يقوله بوضوح . ولتفسير التغيرات التي يمكن ملاحظتها على
انها تحدث، فمن الضروري فقط ان نفترض ان بعض الاشياء تكون في بعض
الاشياء، وعلى الرغم من ذلك فان انكساجوراس قال " هناك جزء (نسبة)
من كل شيء في كل شيء "، ولو اخذ ذلك معناه الطبيعي، فينبغي
البحث عن تفسير ما .

ومن جملة منسوبة الى انكساجوراس يمكن ان يرى ان التغير قد
يكون تأملا وليس مباشرا . وجملة سيمبليكيوس عن النظرية (في تعليقه على فقرة
الطبيعة المقتبسة من ارسطو 460.8) هي على النحو التالي :

" يوضح ارسطو ان انكساجوراس لم يكن عليه فقط ان يسمي الخليط
كله لا متناهيا في الحجم ولكن كان عليه كذلك ان يتحدث عن كل جزء متماثل
باعتباره حاصل على كل شيء منه تماما مثل الكل . وهي ليست لا متناهية
فحسب بل ازمنة لا متناهية . (وتؤكد ذلك الشذرة رقم ٦) وفي هذا

الرأى ياتي انكساجوراس باعتقاده بان (أ) لا شي* ياتي الى الكون من العدم و (ب) كل شي* يتغذى بشبيهه . وقد رأى (أ) ان كل شي* ياتي الى الكون من كل شي* وان لم يكن ذلك بصورة مباشرة،(مثلما ياتي الهواء من النار والماء من الهواء والتراب من الماء والحجر من التراب ثم النار من الحجر) (ب) وان يتناول نفس الطعام مثل الخبز تاتي نوعية من الاشياء مختلفة مثل اللحم والعظام والانسجة والشعر والظافر . وقرون في حالات معينة، ويغذى الشبيه بالشبيه . حيث يفترض ان هذه الاشياء موجودة في الغذاء . ونفس الصورة يمكن افتراض ان الماء هي غذاء الاشجار، والماء يحتوى على الطعام وعلى اوراق الاشجار وعلى الثمار . ومن هنا فقد قال بان كل شي* يمتزج في كل شي* والاتي ان الى الوجود (وكون الاشياء) يحدث بالانفصال .

وفي مكان آخر 162.31 وبعد تكرار المقدمة بان لا شي* يمكن ان ياتي من لا شي* فانه يستمر في القول : " لذلك ففي كتلة الاجزاء المتماثلة يوجد لحم وعظام ودم وذهب ورماس وحلوى وابيض، لكن في مقدار صغيرة جدا حتى انها لا تدرك بواسطتنا ، فكل شي* كائن في كل شي* . ولكن كيف يمكن لكل شي* ان يرى انه يتولد من كل شي* (حتى لو كان ذلك من خلال وسيط آخر) . اذا كان كل شي* غير موجود في كل شي* ؟ .

ان القول بان التراب يتولد من النار يبد وغير معقول تماما مثل القول بان اللحم يتولد من الذهب . ولكن من الممكن جدا ان نصدق ان النار تتحول الى بخار ، وان البخار يتكاثف ويتحول الى ماء ، والماء (كما قال انكسيمانيس) يتحول الى تراب واحجار . وبالمثل فان انكساجوراس كان يمكنه ان يفكر ان الذهب لا يمكن ان يتحول مباشرة الى لحم ولكن يمكن ان يكون موضوعا لمجموعة من التحويلات ، في النهاية الاخرى منها يوجد نبات صالح للاكل يحتوى على اجزاء او (نسب) كافية من اللحم وغيره لتغذية الجسم .

ما هي وجهة نظر انكساجوراس اذن بالتفصيل ؟ لنتناول الان حالة الاشياء كما هي الان ، ثم بعد ذلك العملية التي يصلون بها الى عالم الوجود (الكون) . في الشذرة رقم ٤ ، التي يبلغنا بها سيمبليكيوس بعد بداية الكتاب الاول " في الطبيعة " يكتب : -

" الكون على هذه الصورة ، ويجب علينا ان نفترض ان هناك اشياء كثيرة من كل الانواع في كل الاشياء التي تختلط (تمتزج) ، وذو كل الاشياء (اصولها) بكل نوع من الاشكال والالوان والاذواق ."

وفي الشذرة رقم ٦ :

" ولما كان كل من الشيء الكبير والشيء الصغير لهما اجزاء (نسب) متساوية في العدد ، فهذه الطريقة ايضا ينبغي ان يكون كل شيء في كل شيء . فالوجود المستقل غير ممكن ولكن كل شيء له نسبة (جزء) في كل شيء . وعندما يكون من غير الممكن ان يكون هناك اصغر شيء ، فلا شيء يمكن ان يصبح مستقلا او ان يكون بذاته ، ولكن تماما كما كان الامر في البداية فان كل الاشياء مجتمعة . وكل شيء يحتوي على اشياء كثيرة ، والشيء الاكبر والاصغر يحتويان على عدد متساوي من الاشياء التي تكون مستقلة ."

والعبارة اليونانية "EETIR EIVAI" 18T8V MY TOUDAX التي تعني " من غير الممكن ان يوجد اي شيء يمكن ان يطلق عليه اصغر الاشياء " تشير الى ان جزء من المادة نظريا ان لم يكن عليها ينقسم انقساما لا متناهيا الى اجزاء اصغر وهذا المبدأ الخاص بالتقسيم اللامتناهي تحدده تماما الشذرة ٣ :

" من الشيء الصغير لا يكون هناك اصغر الاشياء ، لكن دائما يوجد شيء اصغر ، وبالمثل يوجد دائما ما هو اكبر من الشيء الكبير ، لكنهما يتساوى عددا مع الشيء الصغير ، بينما بالنسبة لنفسه يكون كل شيء كبيرا وصغيرا ."

والجملة الاخيرة تعني ان كل شيء في ذاته وذاته (اي في مقارنته

بنفسه وليس بهاى شي " آخر) يمكن اعتباره كبيراً (لانه مؤلف من عدد لا متناه من الاجزاء او القطع) وكذلك يمكن اعتباره صغيراً (لان اجزائه تكون هي ذاتها صغيرة بطريقة لا متناهية) . وهنا يبدو ان انكساجوراس يقف في تحدى مع زينون ، الذى اعتقد ان باستطاعته ان ينحدر بتصور الكثرة الى تخريف بقوله ان اذا كانت الاشياء كثيرة لكان من الواجب ان تكون في الوقت نفسه كبيرة بدرجة لا متناهية وصغيرة جداً باعتبار انها ليست خاصة على حجم على الاطلاق . ورد انكساجوراس يمين فهمما لمعنى اللامتناهي الذى لم يصل اليه يوناني من قبل : فالاشياء في الواقع لا متناهية في مقدارها وفي الوقت نفسه صغيرة بدرجة لا متناهية AREIPA KAI MANQAS KAI VMIKP-OTATA لكنها يمكن ان تستمر الى ان تصبح اصغر بالنسبة للامتناهي بدون ان تصبح مجرد نقاط بغير حجم . وهناك جدال ضد الكثرة وقد كان هذا الجدال هو ان مكوناتها المنفصلة لا بد ان تكون لا متناهية من حيث العدد (لانه بين ان اثنين منها ينبغي ان يكون هناك دائماً شي " ما آخر ، اذا كانا اثنين ثم انفصلا لذلك) وتكون متناهية " لانها لا ينبغي ان تكون اكثر او اقل ما هي عليه " ويفرض انكساجوراس ببساطة هذا الجدال (الشذرة رقم ٥) : (والان فان هذه الاشياء قد انفصلت ، ويجب التعرف على ان كل الاشياء ليست اقل ولا اكثر (لانه لا يمكن ان يكون هناك اكثر من الكل) ، بل كل الاشياء متساوية) وحتى العدد اللامتناهي لا هو اكثر ولا اقل ما هو عليه . ان الاصداء العدائية لزينون تكون غير قابلة للخطأ .

ولن يكون لدينا اى شك الان في براعة واصالة الفكر عند انكساجوراس وهو لم يفهم فحسب التصور الدقيق للامتناهي . لكن ايضا يدرك ما يدل عليه هذا اللامتناهي ويقبل النتائج كما كان يود القليل من اليونانيين ان يفعلوه

على سبيل المثال اذا كان جسما يحتوى على عدد لا متناه من الاجزاء ، عندئذ فمهما قسم ، فان كل جزء صغير بعد ذلك سيظل حاويا لعدد لا متناه من الاجزاء ، وكذلك كما قال سيمبليكيوس فان الاشياء ليست فقط لا متناهية ولكنها لا متناهية الزمان ايضا . وهكذا فان قضية عدم وجود اصغر شي * وعدم وجود اكبر شي * ترتبط ارتباطا منطقيا بقضية وجود عدد متساوى من الاجزاء في الشي * الكبير والشي * الصغير . ومع ذلك يجب ان نأخذ في الاعتبار شيئا قد لا يبدو سهلا الربط مع النقاط التي عرضناها ولكنـه ما يجب ان نقبله كأمر معقول عند انكساجوراس وفي الواقع فهو الشرط الاساسي لوجود الكون .

ان كل شي * يحتوى على جزء من كل شي * آخر ، وقطعة كبيرة من شي * ما تحتوى على اجزاء كثيرة بقدر ما تحتوى عليه قطعة صغيرة من هذا الشي * على الرغم من اختلافهما من حيث الحجم ، لكن كل مادة لا تحتوى على كل العدد اللامتناهي من المواد بنسب متساوية . لذلك فهو يقول في نهاية شذرة ١٢ " ان العقل كله يتجانس ، سواء العقل الاكبر او الاصغر . ولكن باستثناء العقل ، فلا شي * يشبه اى شي * آخر لكن هذه الاشياء تكون وكانت كل شي * ما تحتويه بها .

هذه الفقرة يمكن ان تكون مصدر تعقيب ارسطو الصحيح بـ " ان الاشياء تاتي الى الوجود من الاشياء التي توجد وتكون موجودة بالفعل ولكن بسبب حجمها الصغير فانها تكون غير مدركة بالنسبة لنا " (Phys 187a^{3G}) وعلينا ان نفترض ان ما نسميه جزءا من العظام يحتوى اجزاء من كل المسواد المختلفة اللامتناهية ، لكن اجزاء العظام تبقى في الوجود والبقية في معظمها تكون موجودة فقط في المقادير (الكميات) الغير قابلة للادراك . وانا اقول

معظم البقية لاننا ايضا نسميها صعبة وميضاً ، وفي لغة انكساجوراس اعتقد ان ذلك يعني ان العظام تحتوى ايضا على كميات وجودها سابق ، كميات (مقادير) من الشيء الصعب والابيض والشديد .

وسيكون ذلك اكثر صعوبة في الفهم وصعب كذلك قبوله لو افترضنا ان هناك جتي امكانية نظرية لاجزاء اى مادة توجد وجودا مستقلا عن بقية الاجزاء . لكن الانقسام اللامتناهي للمادة يجعل ذلك مستحيلا . وكما يقول هو نفسه في الشذرة ٦ :

" عندما يكون من المستحيل ان يكون هناك اصغر شيء ، فلا شيء يمكن ان يصبح مستقلا او موجودا بذاته ، ولكن كما كان الحال في البدايات فان كل الاشياء مجتمعة " مرة ثانية في الشذرة ٨ حيث يقدم الاضداد كأمثلة :

" ان الاشياء في نظام العالم الواحد غير مستقلة عن بعضها وغير متقطعة بفأس ، فلا الحار من البارد ولا البارد من الحار " .

وتوجد هنا صعوبة اخرى ولكنها ليست فكرة مستحيلة ان يسألنا انكساجوراس ان نستوعب : ان العالم المتشعب يدخل ضمن علة انفصال ان تقسيم من خليط اصلي لكل الاشياء ، وعندئذ فعلى الرغم من الانفصال الذى قد حدث ، الا ان كل شيء ما زال يحتوى بعضا من كل شيء آخر : كما كان الحال في البداية ، لذلك فكل الاشياء الان مجتمعة .

وهنا قد تتوقف فكرة انكساجوراس في تكوين السادة . حيث تناولها مفسرى ارسطو بسؤال انفسهم هذا السؤال : ما هي العناصر او الهادى الاولى Apxai او 8Toixeia عند انكساجوراس ؟ انها هي ما ذكرها

ارسطو اى الاجزاء المتماثلة مثل اللحم والعظام والشعر والاخشاب والذهب والحديد الخ . . ولكن ليس هناك اى دليل في كتابات انكساجوراس الباقية ان اى كلمة للعناصر او المبادئ ، ومن الممكن بتقديرها ان نستبين فكرة ونضع اسئلة لم يسألها هو . و اى معنى يمكن للانسان ان يتحدث عن العناصر في عبارة كل الاشياء مجتمعة OMOV MAVTA ، تلك التي توجد الان كما كانت توجد في البداية ؟ لقد وقع ارسطو في لبس على الاقل بتفكيره على هذا النحو . والشيء الوحيد الذى يشوبه التاكيد من بحثنا (فحشنا) هو انه بالنسبة لانكساجوراس لا يوجد مثل هذا الشيء كجسم بسيط ، وبالنسبة لارسطو فانها بداهية ان يكون العنصر بسيطاً كما يجب .

وعبارتي AMVA 8WMATA (الاجسام البسيطة) و OTOIXEIA (العناصر) عبارتان مترادفتان . ويخونه ذلك عندما يصف عناصر انكساجوراس بانها بسيطة في موضع واحد ، وهي زلّة بسيطة عندما كان يقابله بامداد وقلبيس . وفي رأى امباد وقلبيس ، يقـول (..... GC,314a 26) ان النار والماء والهواء والتراب عناصر وانها ابسط من اللحم والعظام وغير ذلك من الاجزاء المتماثلة الشبيهة بذلك . غير ان انكساجوراس واتباعه يسمون الاخير بسيطا وعـنـصـرا (..... AMYAKAI 8 TOIXE10) وان التراب والنار والماء والهـواء تتكون منها . ومع ذلك عندما يكرر ارسطو في كتابه " عن السماء " 302 b14 المقابلة بين انكساجوراس وامباد وقلبيس في كلمات مختلفة اختلافا طفيفا ، فانه يحدد صفة " بسيطة " SIMPLE وسميها عناصر فقط . ومعـسـد ذلك بقليل 302 b 14 يتهم انكساجوراس بعدم الاتساق فيما يسميه بالعناصر متماثلة الاجزاء ، بينما ليس كل الاجزاء المتماثلة بسيطة . وفي مكان

آخر أيضا يبيّن معرفته بان الاضرار المتأصلة ليست بسيطة عند
انكساجوراس، على سبيل المثال في كتاب الطبيعة Phys. 187 b4
حيث ينقل نهاية الشذرة رقم ١٢ . كذلك فحيث يقتبس سيمبليكوس
وينقل عن ثيوفراستوس فانه يكتب : -

"بين هؤلاء الذين وضعوا مبادئ لا متناهية من حيث العدد
بعضهم يصف هذه المبادئ بانها بسيطة ومتجانسة، والبعض الآخر
يصفها بانها مركبة وغير متجانسة بل متناقضة، وبالنسبة لانكساجوراس . . .
اعلن ان كل الاجزاء المتأصلة مثل الماء او النار او الذهب لا تتولد
ولا تفنى ، وانه هو الاتحاد والانقسام اللذان يعطيان هذه الاجزاء
مظهر التولد والفناء ، لان كل شي يكون في كل شي ، ولكن كل شي يحد
بذلك الشي الذي يسود فيه .

والاقترح الاخير لذلك هو ان انكساجوراس لم يضع تساؤلا
عن طبيعة المادة في صورتها الارسطية : "ما هي عناصر الاجسام الطبيعية؟"
لكنه سأل "في اي افتراضات طبيعية - المادة يمكن للمرء ان يشرح التفسير
الواضح لمادة واحدة الى مادة اخرى (كما شرح ذلك في ظاهرة التغذية)
بدون افتراض ابتكار مادة جديدة متنوعة بفعل قانون بارميندس؟
وقد اجاب بان لا احد تعرف على صور المادة الطبيعية كان سابقا
على على اي فرد آخر ، لانه في جزء من اي منها وياى حجم . وجدت
بالفعل اجزاء من كل الاشياء الاخرى ، على الرغم من انها من حيث المقادير
تكون تحت مستوى ادراكنا . هذه الاجابة ممكنة بفعل مفهوم الشي اللامتناهي
وهو مفهوم جاء في باله بقرارة زنون ، على الرغم من ان زنون قد ذكره
فقط ليعين انه غير معقول .

البدا الأول :

كيف اذن نشأ الكون ومن اى شيء ؟ يفتح انكساجوراس حديثه بوصف للحالة الاولى للمادة ، والاقتباسات من هذا الجزء المبكر من عمله نرى بطريقة افضل في الطريقة التي تناولها بها سيمبليقوس

(ان راى انكساجوراس بان الاجزاء المتماثلة اللامتناهية عددا تصبح مستقلة عن خليط مزيج - هو كل الاشياء الموجودة في كل شيء - لكن كل منها يتميز بذلك الذى يسبقه في الوجود - هذا الراى يجعله انكساجوراس واضحا بما يقوله في بداية كتابه الاولى عن الطبيعىات (الشذرة ١) : " كانت الاشياء جميعا مجتمعة ولا متناهية في العدد والصغر ، لان الشيء الصغير حقا كان لا محدود . وعندما كانت الاشياء جميعها مجتمعة ، فلا شيء منها كان سيزا بسبب صغرها ، لان الهواء والاثير يدخل في كل شيء ، وكلاهما لا متناهي ، لانهما الاعظم في مجموع الاشياء كلها في كل من العدد والحجم " وهو يقول بعد ذلك بقليل (شذرة ٢) : " الهواء والاثير يصيران مستقلين عن الكتلة المحيطة ، والاحاطة لا متناهية في العدد " . وبعد ذلك (شذرة ٤) يقول فيها " علمنا ان نفترض ان هناك اشياء كثيرة من كل نوع في كل الاشياء المختلطة واصول (بذور) كل الاشياء مع كل نوع يتعلق بالشكل واللون والمذاق " وهو يقول " وقبل ان تنفصل طالما كانت كل الاشياء مجتمعة فلن يميز حتى اى لون . ومزيج كل الاشياء هو الذى منع ذلك - الرطب والجاف

الحار والبارد ، النور والظلام ، ما دام كان هناك تراب كثير فيه وان العدد اللامتناهي للاصول (للبذور) يشبه كل الاخر بطريقة او باخرى ، لانه لا شيء من الاشياء الاخرى حتى يشبه كل الاخر .

وعبارة " الهواء " والاشير يتضمن كل الاشياء " لا تعني أن الهواء والاشير كانا مستقلان بالفعل من الخيط الاصلي لكل الاشياء مجتمعة ، على الرغم من انها كانا - كما جاء في شذرة ٢ - اول ما يصير مميزاتا من بدأت عملية الانفصال . وكما قد رأينا ، فان احد الاشياء المعروفة جدا عن انكساجوراس في راي ارسطو كانت معارضته لامباد وقلبيس في موضوع العناصر . لقد قال امباد وقلبيس ان التراب والماء والهواء والنار كانت المبادئ وان كل الاجسام الاخرى مثل اللحم والعظام هي نتاج ذلك الخليط ، بينما في فكر انكساجوراس كانت هذه المبادئ نفسها خليطا من اجزاء متعائلة في مقادير (كميات) غير مرئية (غير ملموسة) (عن السماء 302 bI) . والان فان الهواء والاشير او النار كانتا في البداية مبدأى المادة ، الهواء يشتمل على ما يتكاثف البارد والرطب والظلام . والاشير يشتمل على ما يتخلخل الحار والجاف والنور . وفي البداية فان كل هذه الاضداد واضداد اخرى كانت مجتمعة ، وفضل طريقة بفكر فيها انكساجوراس هي وصف هذه الحالة التي لا يكون فيها شيء من الاشياء مميزاتا . وعندما تبدأ الدورة الطبيعية (الكونية) ، فان الهواء والاشير هما اول ما ينفصل (شذرة ٢) . وهذا يوصف ايضا في حدود نوعياتهما المتناقضة في شذره ١٥ : " التكاثف والرطب والبارد والظلام مجتمعة هنا حيث هي موجودة الان ، والتخلخل والتعار والجاف تتراجع الى منطقة الاثير " .

الاحساس

ان تصورات انكساجوراس في آلية الاحساس كما لخصها ثيوفراستوس تبدو اكثر فظاظة. وصفة عامة فقد اعترض على ابيدوقليس في قوله بـ ان الاحساس راجع الى الفعل (الحدث) بين المتغيرات، فاذا كانت حاسة اللمس عندنا تخبرنا بان شيئا ما دافى او بارد، هذا لان اللمس الذي لمست هذا الشيء تكون اكثر برودة او اكثر دفئا. وصفة عامة فاننا نرى افضل في خلال النهار ذلك لان معظم عيون الناس سوداء، والاشياء تكون واضحة. ومثل آخرين كثيرين فقد اعتقد انه تفسير كامن للنظر ان نقول انه كان راجعا الى انعكاس الشيء في العين. لقد اعلن ان قوى الاحساس قد اعتمدت على حجم العضو الحاس : فالحيوانات بعينونها الواسعة النقية ترى اشياء كبيرة وبعيدة وهكذا... وليست هناك محاولة لربط عمل الحواس بقضيته انها جميعا متأصلة في الذهن، فيما عدا في حالة السمع حيث يقال انه يعتمد على توجد الصوت الى الذهن ؟ - " لان العظام المحيطة بجوفه حيث يسقط بداخلها الصوت " (قد تكون العظام التي بداخل الذهن) .

ولقد اعلن ان الاحساس كله كان مصحوبا بالالم. وهو استنبط ذلك من الافتراض بانه تأثير العضو الحاس بشيء مغاير له، ولكن التصور لم يواجه بصورة غير طبيعية الانتقاد المعقول في العصور القديمة. وكذا ليهل تجريبي يستدل على ان عدم الراحة هي التي تنجم عن اثارة غرطة او طولية للحواس. ومن المحتمل ان النقاش كان حول ما اذا كان الاحساس بدرجسة معينة معترف به بالنسبة لالم في مناسبة، كذلك فالاحساس المعتدل يجسب

ايضا ان يكون في صورة معتدلة حتى لو لم تكن دائما مدركين له . وقـــد
اعترض شوبنر استوس على ان تكون هناك ادراكات معينة مصحوبة بسماعة
(عبة) فعالة .

نظرية المعرفة

لقد اكد عدم كفاية الحواس كما تبين هذه الفقرة التالية من سكستوس :

(يقول انكساجوراس بنظرته العلمية في استخفاف بالحواس ، " بسبب ضعفها
لا تقوى على تمييز الحقيقة " وكدليل على عدم الثقة بها يقدم التفسير
التدرجي للون . فلو اخذنا لونين الاسود والابيض وسكبنا الاول على
الآخر نقطة بنقطة ، فان بصرنا لن يقوى على تمييز التغيرات التدرجية
على الرغم من انها توجد في الواقع) لذلك فقد كان شيشرون بلا شك
صائبا عندما وضع انكساجوراس بين القدماء الذين انكروا امكانية التوصل
الى معرفة معينة عن طريق القدرات الانسانية وحدها مثل بارمنيديس
وامبادوقليس والكيميون واكسينفون . ومضى هؤلاء الذين يقابلون عدم اليقين
الانساني بعلم كل شيء بالعلم الالهي ، يمكن ان يعلنوا انهم تلقوا الحقيقة
من السماء ، وليس ذلك في الاتصال بالتقليد العقلاني الايوني الذي يمثل
انكساجوراس ابرز مثل له . وعلى الرغم من انه لم يستخدم هذه اللفظة
(لم يشر الى العقل على انه الاله) . فانه اعتقد ان العقل عرف كل شيء
وان شاركنا فيه مكنتنا من الذهاب الى ما وراء الحواس والاستدلال على
الواقعية التي تتبعها . والعقل وحده هو الذي يتسلل الى ما وراء نطاق
اعضاء الحواس ليصبح عارفا بالتكوين الاقصى للاشياء .

" فالحواس تدرك فقط الشيء السائد فقط " وهو كد ذلك اعلانه
في (الشذرة 21a) من ان (الظواهر هي بصر للشيء الذي لا يرى) .
وبعد ان اقتبس ارسطو سطور من بارميندس تبين ان ادراكنا وفهمنا يعتمدان
على حالة الجسم ، فانه يضيف : " هناك ايضا قول لانكساجوراس مرتبط
بهذا ، وهو ان الاشياء تكون بالنسبة للحواس كما تفترض هي ان تكون
هذه الاشياء " .

والاقوال مرتبطة ارتباطا خفيفا باى من الفلاسفة العظام ، وهذا
القول يعكس صدى احد السوفسطائيين المعاصرين له ، غير ان هناك
تأثير متبادل بين السوفسطائيين والفلاسفة الطبيعيين ، وعلى مستوى الانسان
المتوسط فان هذا يشبه ما كان على انكساجوراس ان يؤمن به .

من خلال هذه السمة العقلانية والعلمانية كان انكساجوراس ايونيا ،
عرف الايونيين اسلافه خاصة انكسمندريس وانكسيمانيس واستغل افكارهم
بحيث استفاد منها . لكنه ايوني بعد بارميندس وزينون ونظرياتهم كان
يجب تطابقها مع نتائجهم . وانجازه هو عادة ما يوجز في قسمين : فكرة
العقل كقوة محركة مسيطرة في العالم ، ونظرية تركيب المادة . الفكرة الاولى
اكتسبت شهرة خاصة في ضوء الفلسفة المتأخرة عليه ، خاصة دورها في
المذاهب الغائية عند افلاطون وارسطو . وقد اقر الفيلسوفان بأصالة فكرته
لكنهما كانا يشكوان من ان انكساجوراس فشل في ان يستخدمها الاستخدام
الامثل . ان دور العقل في الواقع كان له خلفية معروفة في المادة الالهية
التي كانت في المذاهب الايونية المبكرة تحكم وتسير (Kpatei) الكل .
والاختلاف الكبير كان - تبعا لتحدى بارميندس في موضوع الحركة - ان العلة

الاولى لها قد انفصلت في النهاية عن العلة المادية في ثنائية مقطعة وواضحة. ويستطيع المرء ان يميز هنا - كما يحدث غالبا في تاريخ التفكير- بين فكرة ما في عقل الانسان الذي كان اول من فكر فيها وتطورها على يد هؤلاء الذين تبعوه. فعنده مفهوم العقل كعلة قصوى للنظام والترتيب في العالم المادي، وانه هو نفسه مستقل بذاته عن المادة، ومستقل في حكم ذاتي به، وعنده بذرة (منشأ) النظرة الغائية للطبيعة كما اعترف بوضوح كل من افلاطون وارسطو.

وسقراط عند افلاطون " سعد واعتقد انه شر على الاستاذ " وبالنسبة لارسطو فقد كان انكساجوراس " اول الرجال المبصرة " وقد اختلف المديح بالانتقاد غير ان البذرة التي زرعت نمت وتطورت وازدهرت على ايدي آخرين . ان اصالته وبراعته كشفا عن نفسيهما في نظريته في المادة التي كان ينقصها بساطة مذهب الذرة عند ديموقريطوس، غير ان هذه النظرية جديدة بان توصف بالاصالة. الذريون مدينون له بتصوير الواقعية المحسوسة: " الظواهر هي بصر ما لا يرى " (شذرة ٢١) وهو قول قاله ديموقريطوس عن رضا واستحسان. ولقد ادى به ايضا الى انجازين هاميين آخرين : فكرة اللامتناهي والتقدم في المفهوم المليطي " للاضداد ". الحار والبارد " ليسا منفصلين او مشتقين من بعضهما بفأس " خطوة نحو رؤيتهما كنقاط من نطاق مستمر. ان مذهبهم في المادة ينقلنا الى مرحلة ابعد في الطريق الى الذرية التي يختلف عنها مع ذلك في نقطتين اساسيتين : في مبدأ الانقسام (القسمة) اللامتناهية ، وهي ما يتناقض معها المذهب الذري ، ثم في افتراض ان كل جزء من المادة - مهما صغر - فانه يحمل كل الصفات الحسية - بما في ذلك الصفات الثانوية مثل اللون والطعم والرائحة التي كانت بالنسبة لديموقريطوس خاضعة تماما - على الرغم من انها الى حد ما صغيرة جدا

عنى ان تدرك. وفي مجال واحد وهو النمط الآلي للتفسير ورفض اى تعامل مع المعتقدات الدينية المعاصرة نجد ان ذلك لم يمثل في مجموعة مميزة له. والفرض الفيثاغورى بان الاجسام السماوية تتحرك تبعا لقوانين رياضية كان مشرا اكثر لعلم الفلك ومفيدا اكثر من فكرة انكساجوراس بان هذه الاجسام تجبر وتدور بفعل الاثير. ولكن الحركات العقلية المنتظمة للاجسام السماوية كانت بالنسبة للفيثاغوريين مرتبطة بطبيعتها باعتبارها طبيعة عاقلة وكائنات آلهية وحول عدم الالتفات الى ما هو خارق للطبيعة فان انكساجوراس ايضا ترك اثير حافز نحو اكتشاف قوانين حركتها.

الفصل الخامس

لوقيوس وديموقريطس

لوقيوس مؤسس المدرسة ، قيل انه من ايليا وقيل من ابديرا - وقيل من ميلوس ، ولد سنة ٤٣٠ ق م ، والا قول متضارب عن حياته ، بل ان ابيقور يذهب الى انكار وجوده غير ان ارسطو ويتابعه ثيوقراسطس يعدّه مؤسس المذهب ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة اشد غموضا ، فهو رخوا الفلسفة يذكرون آراء المدرسة جملة دون التمييز بين آراء لوقيوس وبين ما لتلميذه ديقريطس .

ويبدو ان لوقيوس قد اقام في ايليا وان لذلك صلة بالثورة التي قامت في مليتوس عام ٤٥٠ - ٤٤٩ ق م ، ويعدّه ثيوقراسطس احداً اعضاء المدرسة الايلية تلميذاً لزينون " وقد كتب عنه يقول : " لوقيوس من ايليا او ملطية (لانه ينسب فيها كتب عنه الى كليهما) كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس ، غير انه لم ينهج نفس النهج في تفسيره للاشياء كما فعل بارمنيدس واكسانوفان ، بل لقد ذهب الى العكس فيما يبدو ، لقد جعل الكل واحدا لا متحركا غير مخلوق متناهيًا ولم يسمح لاحد ان يبحث فيما ليس بموجود ، اما هو فقد قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركة سماها ذرات " وجعل اشكالها لا متناهي في العدد ، لانه ليس هناك سبب يجعلها من هذا الشكل او من ذاك ، ولانه رأى ان هناك ضرورة وتغيرا في الاشياء دائمين " بل ذهب الى ابعد من ذلك فقال ان الوجود ليس واقعا اكثر من اللاوجود ، وكلاهما علتان للاشياء التي تظهر الى الوجود ، ذلك انه قرر ان جوهر الذرات محكم وملاء سماء الوجود بينما هي تتحرك في خسلاء سماء اللاوجود ، وأكد انه حقيقة واقعه كالوجود سواء بسواء .

هذا نص يشير الى ان لوقيوس لم يتكر اللاوجود والخلاء والحركة مخالفا في ذلك بارمنيدس ، وهذه الآراء متضمنة في فلسفة ديقريطس بحيث

يتعذر ان نعرف ما للاستاذ وما للتلميذ ، فبرنت يذكر ان شخصية التلميذ قد اخفت الاستاذ فيما نعرفه منسوبا الى المدرسة الذرية ثم يعرض للمذهب منسوباً الى لوقيوس بوصفه المؤسس ، ويذهب كل من زيلر وجومبرز الى نفس الرأي وان كان ينسبها لديموقريطس بوصفه مثلاً للمدرسة ، ولا شك انه اذا كان التمييز بين آراء كل منهما متعذرا في زمن قريب من زمنهما حيث يذكر ارسطو آراءهما معا ، فان كل محاولة للتعرف على رأى كل منهما منفصلا تبدو غير ممكنة ، لذلك انه عقب وفاة ديموقريطس جمع التلاميذ كتابات الاستاذين معا في مجموعته واحدة كانت تؤولف موسوعة كبرى في اسلوب تعليمي تناولت مختلف العلم والفنون كالطبيعة والنبات والحيوان والطب والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والاخلاق ، ولم يبق منها سوى شذرات متفرقة .

اما ديموقريطس فقد ولد في ابديرا من اعمال تراقية ، وكانت مدينته غنية مزدهرة اذ بناها فريق من الايونيين بالقرب من مناجم ذهب : وكان ميلاده سنة ٤٦٠ ق م . وكان كثير الاسفار اذ ذكر عن نفسه " ان احدا من اهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم يرمثل ما رأى من بلدان : ولم يستمع اليه من اقوال العلماء ، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون فقد زار مصر وبابل وبلاد الفرس فاستوعب كل المعارف والعلم المعروف في زمانه : وهو في هذا يشابه ارسطو ، اذ كرس حياته للبحث والدراسة وكان يرى ان اكتشاف علة الظاهره كسب اكبر من ان ينال تاج ملك الفرس

وملك الفرس قد احتل مدينته سنة ٤٨٠ ق م كما يذكر هيردوت وقد احتفظت المدينه بعلاقات مع الشرق واتصلت بالثقافتين البابلية والفارسية ، ويقال ان اصول الفلسفة الذرية مستمد من الهند وانتقلت الى الغرب عن طريق الفرس ،

وان الفلسفة الاسلاميه قد تأثرت فيما بعد بهذا المذهب الذرى الذى جاء السرى
اليونان من الهند ان غير الافكار الواردة في المذهب ليست غريبة عن
الاطار العام للفلسفة اليونانية كما ستضح فيما بعد .

وقد نل ديمقريطس يعلم ويؤلف في موطنه عن رحلاته الطويلة وكان
يؤثر الابتعاد في المياه العامة وقد عاش ساخرا من تعلق الناس بشهوات الدنيا
وقد سمى من اجل ذلك " الضاحك " حتى مات ٣٢٠ ق م .

وقد خلف ديمقريطس موسوعه كبرى تدل على مقدرة فائقة في تبسيط
الاراء وقد رتبها مصنفا مكتبة مدرسة الاسكندرية في رباعيات اى في رسائل من
أربعة كتب حسب الموضوع الذى تبحثه ، واهم كتبه " نظام العالم الصغير "

ويصف جومبرز المدرسة الذرية بقوله : انها الشجرة الناضجة لشجرة
المدرسة الايونية القديمة في تفسير المادة " فالاصول الايونية في المدرسة الذرية
واضح ذلك ان المذهب الذرى يفسر الوجود على اسس طبيعية لا يمتزج كنهج
الايليين ، فضلا عن التفسير الاالى للحركة كتفسير الايونيين .

والمدرسة الذرية ذات نزعة فيثاغورية ، ذلك ان الذرات عندهم اعداد
او مركبة من اعداد ، وهي وان كانت اعدادا او اشكالا ، فانها تختلف عن
الاعداد في انها مادية طبيعية وليست رياضية ، يقول ارسطو في كتابه السما
(٢ ، ٤ ، ٣ ، ١٣) ، جعل لوقيوس وديمقريطس وكذلك الفيثاغوريون من
جميع الاشياء اعداد وان الاشياء تنشأ من الاعداد ، والمدرسة الذرية بعد ذلك
تحيل الاختلافات الكيفية بين الموجودات الى اختلافات كمية في الشكل او الوضع
او الترتيب ، فالذرات وان كانت مادية الا ان فيها من خصائص الاشكال الرياضية

أكثر من خصائص الموارد الطبيعية ، وهي فضلا عن ذلك يمكن تصور قيمتها رياضيا الى ما لا نهاية ، وان تعذر ذلك طبيعيا .

أما الإيليون فقد أثاروا الإشكالات وحددوا مجال البحث بحججهم القوية في إنكار الحركة والكثرة ، يقول جومبرز : ان الرجل الذي إنكر على الطبيعة كل تغيراتها وكل حركاتها وعملياتها وبذلك حرم البحث الطبيعي من مكوناته الرئيسية اذا به يصبح مسببا لتقدم البحث الطبيعي ، ولقد تفاوت رأي مؤرخي الفلسفة في الأثر الإيلي في المدرسة الذرية ، بعضهم يرى ان القول بالذرة جاء نتيجة التأثير بالفلسفة الإيلية خاصة ، فلوقيوس وديمقريطس قد أضفيا على الذرة خصائص الواحد البارمنيدى كالما ، واستحالة القسم الطبيعي في داخلها ، الى هذا الرأي يذهب أرسطو قدما وبرنت في العصر الحديث ويرى ثيوقرا سطس قد انحرف عن بارمنيدس حين أثبت فكرة اللاوجود أو الخلاء كضرورة للتغيير وكون الأشياء فسادا وحركتها وكثرتها ، أما جومبرز فيرى اتفاق الإيليين والذريين في المقدمة الكبرى ثم اختلافهم في النتائج ويصوغ وجهه نظر كل في قياس على النحواتين

الذريون : بدون الخلاء لا حركة وتوجد حركة	الإيليون : بدون الخلاء لا حركة ولا خلاء
∴ يوجد خلاء	∴ لا حركة

ولست المدرسة الذرية بعيدة ذلك بعيد ، الصلة عن فلسفة كل من أنباد وقليس وأنكساغوراس أنها تبدو وسطا بين المذهب الواحدى لدى بارمنيدس وبين

مذهب الكثرة لدى انكساغوراس وانابادوقليس

هذه النزعة التلغيفية بين المذاهب السابقة يعرضها هيرز عرضاً مبسطاً مبيناً مكانه المدرسة الذرية في الفكر اليوناني القديم موضحاً لزعم المذهب عن كل المذاهب السابقة ، فالمدرسة الذرية تطوّر كامل للعلم الايوني فيما يختص بالنظر العام للكون ، هذا الى ان افكار التخلخل والتكاثف لدى الكسيمانس تستلزم حتما التفكير في ذرات تقترب فيكون التكاثف وتتباعده فيكون التخلخل ، اما مبدأ جذب الشبيه للشبيه لدى هيراقليطس فقد صاغه ديمقريطس في صيغة اخرى تسمح باجتماع الذرات ذات الشكل الواحد والحجم الواحد لتتكون مادة متجانسة ، وكانت نظرية انكساغوراس ، مع عمقها ينقصها بساطة النظرية الذرية لترد تلك الجسيمات اللامتناهية كيفاً الى ذرات متجانسة ولتصاغ قوانين الطبيعة صياغة رياضية متأثرة بالنزعة الفيثاغورية من ناحيه وليكون المذهب الذري البذرة الاولى للطبيعة الرياضية الحديثه لدى - يكارث وجاليليو الذي يقول : لنسنا في حاجه الى اكثر من معرفه الاشكال والكيميات والحركات لنفسر الذوق والشم والصوت

اما المدرسة الايلية فقد فرضت نفسها على الفكر اليوناني بعدها ، اذ مع اعتراف كل من ليوقيبوس وديمقريطس بالخلاء والحركة ، فقد سلما بالملاء في المادة ، او بمعنى آخر لقد سلمت المدرسة الذرية بالوحدة لدى بارمنيدس ولكنها ليست "وحدة احادية" وانما وحدة الذرات او "وحدة الكثرة" في مقابل "تعدد الكثرة" لدى انكساغوراس .

١ - الذرات :

=====

الى جانب تلك النزعة التلغيفية في المذهب ، والنتائج المنطقية التي

استخلصها كل من ليوفيبوس وديمقريطس من المذاهب السابقة ، فان الملاحظة والتجربة قد دلتاهما على القول بالذرات ، ان الملاحظة تدل على وجود جزئيات مادية متناهية في الدقة نشدها في ذرات الغبار الذي يضطرب في اشعة الشمس لا سيما عندما ينفذ الشعاع الى مكان مظلم ، كذلك دلت التجربة على ذوبان الذرات الملونة في الماء ، وفي تلك الذرات التي ندرکہا بالشم حينما تتسرب الروائح العطرة في الهواء — مع تناقصها في القارورة ، وقد دلت التجربة ايضا على تسرب الزيت او الماء من الاجراو الخشب ، وان الضوء ينفذ من الاجسام الشفافة كما تخترق الحرارة جميع الاجسام تقريبا ، فبدا لهما ان في كل جسم مسام خالية يستيع جسم آخر ان ينفذ منها ، واستخلصا من ذلك كله وجود الذرات والخلاء فيما بينهما .

وكما الزمتها التجربة القول بالذرات فقد ألزمتها المنطق مثل ذلك ، فاذا كان الوجود ملاء ، وكانت الحركة متنوعة بدون خلاء فضلا عن استحالة انكار الكثرة فقد لزم ان تقسم الوجود الواحد المتجانس عند الايليين الى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها فسيهي الصغر .

والذرات كثيرة كثر لا حصر لعددها ، وصغيره دقيقة بحيث لا يمكن ادراكها وهي متحركة حركة قد يمه ازلية وحركتها ذاتية ، وهي غير قابلة للقسمة في الواقع وان امكن رياضيا — او كما يتصور الوهم — قسمتها الى مالا نهاية ، ولكنها في ذاتها ملاء غير منقسم او اجزاء لا تتجزأ ، وهي متشابهة بالطبيعة معام التشابه وان كانت مجردة من الكيفيات فليست هي حارة او باردة ، رطبة او يابسة ، سوداء او بيضاء غير ان الذرات تتمايز فيما بينها بثلاث صفات كلها لازمة عن الامتداد من حيث انها تشغل حيزا من المكان وهي : الشكل — المقدار — الوضع ،

وكل اختلاف بين الاجسام راجع الى اختلاف الذرات شكلا او ترتيبا او عددا ، اما من ناحية الشكل فربما لا تكاد ذرة تشبه اخرى ، اذ بينها الاملس والخشن والمستدير والمنحني والمجوف والمحدب الى غير ذلك ، ومن امثله الشكل N, A كذلك يتفاوت عدد الذرات باختلاف الاجسام ، كما تختلف هذه باختلاف الذرات ثم يكون الاختلاف بين الموجودات كذلك باختلاف الذرات ترتيبا ووضعا فيما بينها ، الترتيب مثل NA, AN والوضع مثل I و H و Z و N وكما تختلف التراجيديا والكوميديا اختلافا بينا في معاني كل منها مع انهما يتألفان من نفس الحروف كذلك الموجودات تتباين مع تركيبها من ذرات متجانسة بحيث يمكن ان تعد مجرد صور واشكال والاصل الفيثاغوري هنا واضح .

٢ - وزن الذرات =====

هل للذرات وزن ؟ قال ابيقور ان الذرات ثقيلة فهي تسقط في الخلاصة اللانهائي ، غير ان هذه الفكرة اضافة من ابيقور اذ ان ديمقريطس لم ينسب الى الذرات من الصفات الا الحجم والشكل ، ويبدو ان ابيقور اضطر الى ذلك للدفاع عن المذهب الذري بعد انتقاد ارسطو لديمقريطس استبعاد الثقيل عن الذرات ، وفكرة الثقل ليست مستبعدة تماما عن الذرات ولكنها ليست من الكيفيات الاولى كالشكل والحجم . ولكنها صفة لازمة مترتبة عن الحجم ، وقد ذهب ديمقريطس الى ان الذرات اثقل بالنسبة لسرعتها ، وذلك ان الذرات الصغيرة تتطاير الى الخارج بينما الذرات الكبيرة تميل الى المركز ، وهكذا يتصل وزن السذرة بحجمها وسرعتها ، فميلها الى اسفل بسبب كبر حجمها ، مما قد يفهم عنه ان ذلك لثقلها ، والدفاع الذرات الصغيرة الى الخارج يجعلها تكتسب صفة النارية من الفضاء الخارجي وهنا ينتقد ارسطو ديمقريطس ، اذ لو كان الامر كذلك لوجب ان يضيف الكثيف المضاد وهو البارد الى ذرة من شكل آخر يقول ارسطو " فاذا كان الحار والبارد من الصفات التي تضاف الى ما لا يتجزأ (الذرات) فمن التناقض ان يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة والليونة ، فاضاف ابيقور الثقل صراحة الى الذرات ، والثقلية تتجه الى اسفل والخفيفة الى اعلى ، وفسر بذلك علة الحركة في الخلا .

ولتوضيح فكرة الثقل واضافتها الى الذرة واختلاف مؤرخي الفلسفة
في موقف ديمقريطس منها عرض برنت لتاريخ هذه الفكرة في الفلسفة اليونانية (١١٢)
فالليونانيون الاوائل قد تصوروا للثقل والخفة " شيئين " موجودين " داخل "
الاجسام فالبرودة والحرارة ، ثم ذهبوا بعد ذلك الى ان الثقل والخفة من الصفات
النسبية وليست مطلقة للاجسام ، وقد انكر افلاطون فكرة الفوق والتحت في العالم
انها فوق بل انها على المحيط ، ومجرد ميل الاجسام هو ما يجعلنا نسميها
انها تسقط الى تحت .

وليس الثقل شيئا في داخل الذرة او صفة اولية لها لدى ديمقريطس
ويبدو ان فكره ميل الذرات الادق في حركتها السريعة الى المحيط او الى
الفضاء الخارجي وميل الذرات الاكبر الى المركز قد اوحى بفكرة الاثقل والاخف ،
بلى لا تشير اقوال ديمقريطس الى مجرد ميل في اتجاه معين وليس ذلك نتيجة
لوزنها او ثقلها بل ان هذا الميل هو علة اضافته صفة الثقل او الوزن للذرات
ذلك ان حركة الذرات تلقائية وليس نتيجة ثقل او جاذبيه .

وانا لم يكن للذرات وزن فان ثقل بعض الاجسام او خفة بعضها الاخر
لا يرجع الى شيء في طبيعته لذرات وانما الى تفاوت وجود الخلا بينها .

٣ - الخلا =====

اعلن لوقيوس وجود كل من الملا والخلاء ، وكان بارمنيدس قد انكر
وجود الخلا من حيث انه لا وجود ، اما الفيثاغوريون فقد افترضوا وجود خلا
بين الوحدات والاشكال ، ولكنهم لم يميزوا بين الجلاء وبين الهواء الجوي
الذي اعلن انباده وقليل من انباده مادة جسمية واستند الى فكرة الهواء المضغوط في
مقره " او " بالون " ومقاومته لضغط الخارجي ، اما لوقيوس فقد اعلن ان الخلا
ليس هذا محضا لان ما ليس له وجود كجسم فانه يعبر عن حقيقة على نحو

الانحاء والخلا يعبر عن حقيقته كالجسم سوا بسوا

والخلا ضرورى للتفسير ال ركه والكثرة والملاحظة العاديه تدل على

ذلك :

ان الوعاء الملى بالرماد يمكن ان يسع مثله ما ، ولا يفسر ذلك الا بوجود
الخلا بين ذرات الرماد ، ولو كان الموجود الملا يسمح بوجود شي آخر معه
لا يمكن لجسمين في نفس الحجم ان يوجد في فراغ واحد يمكن ان يشغله ويمسلاه
احدهما فقط ، ولن يصبح هناك نهايه لعدد الاجسام التي يمكن ان تحل في
نفس المكان وبذلك يمكن لاصغرهما ان يحوى اكبرهما .

وثانيا ان سهما يخترق الهواء ويتوقف اذا اصطدم بصخره لا يمكن تفسيره
الا بوجود الخلا بين ذرات الهواء وتماسك ذرات الصخر .

المادة اذن ليست صلبة على نحو ما يبدو للحواس ولكن بين ذراتها
ثغرات وبذلك يمكن تفسير الحركة ، ولا يعنى ديمقريطس بالحركة الا تلك التي
تكون من الموجود الى الوجود ، لان الكون والفساد منعذران ، فالمادة لا تنفس
ولا تستحدث ولكن التغير الكمي ممكن بقدر ما بين الذرات من ثغرات ولكن
الذرات تبد ومتحد في المكان لان دقة الثغرات تجعلها غير مرئية ، وتجمع الذرات
المتباينه شكلا وحجما في اوضاع مختلفة هو الذي يفسر اختلاف خصائص الاجسام
المركبة .

وانا كانت الذرات ملا لانها امتداد غير منقسم ، فان الثغرات خلا ،
وليس الخلا عدما ولكنه لا وجود يفترق عن الوجود بخلوه من المادة والمقاومة ،

فالملاء والخلاء علمتان ماديتان لتفسير الحركة والكثرة ، اذ لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة ولا منعت الحركة ، ولكن التسليم بوجود الحركة والكثرة يقتضي حتما القول بالخلاء ، واعتباره مبدأ حقيقيا الى جانب الملاء

٤ - نشأة العالم =====

في البدء كان الخلاء العظيم وكان خارجه كتلة من الذرات ، ثم اندفعت الذرات الى الخلاء ، هذا هو رأى لوقيبيوس ، اما ديمقريطس فلا يفصل بين الذرات والخلاء اذ كانت الذرات منتشرة في الخلاء تموج فيه وتضطرب ، بفعل الحركة الازلية ، وكانت حركتها في جميع الاتجاهات الممكنة حيث تتصادم دون توقفه ولكن الحركة الدائرية قد جعلت الذرات الاكبر حجما تتجمع في المركز بينما الادق تندفع الى الخارج ، ويرى جومبرز ان هذا يخالف قوانين الطبيعة في حالة القوة المركزية الطاردة حيث الاكبر حجما والاثقل هو الذي يندفع الى الاعد ويتساقط برنت عما اذا كان لوقيبيوس جاهلا بهذه الحقيقة التي كان يعرفها كل من انباد وقلبيس وانكساغوراس ، ويرى ارسطو ان كل اولئك الذين جعلوا الارض في المركز بوصفها الاثقل قد توصلوا الى ذلك من ملاحظتهم لحركة دوامة الرياح او المياه ، ومن ثم يرى جومبرز ان نظرية لوقيبيوس في ذلك ليست الا تعميما خاطئا لهذه الملاحظة اما برنت فلا يرى في ذلك خطأ على الاطلاق لان الاجسام الاكبر اكثر قدرة على مقاومة هذه الحركة المتصلة ، ومن ثم تميل الى المركز حيث الحركة اقل بينما تقهر الاجسام الاصغر على الاندفاع الى الخارج ، وهذا يفسر قول لوقيبيوس انه كلما كان الجسم اقرب الى المركز كانت حركته ابطأ ، فلا مبرر للاستناد الى قوانين الحركة المركزية الطاردة

ولما تجمعت الذرات الاكبر حجما في المركز بينما اندفعت الادق الى الخارج اقترنت ذات الذرات الطبيعة الواحدة - اي المتشابهة حجما وشكلا

وبينما كانت الحركة في البدن في جميع الاتجاهات دون اتجاه محدد ، فانها
 الان قد تزاومت فقدت حرية التحرك ثم تشابكت الذرات المتشابهة بفعل
 قانون الشبيه يجذب الشبيه ، وتكاثفت الذرات في المركز فتكون جسم مبسوط
 هو الارض في حين ان الذرات الاصغر التي اندفعت الى الخارج قد كونت طبقة
 كروية رقيقة من الذرات المستديرة اصبح كغشاء يغطي الدوامه باكملها فتكونت
 السماء .

وقد تكون نتيجة لذلك كله اكران لا نهايه لها بعضها له شمس واقمار
 وبعضها لا شمس فيه ولا اقمار ، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها في دور
 الانحلال ، بعضها تدب فيه الحياه والاحياء وبعضها لا حياة فيها .

٥ - النفس

=====

ظهرت الحياة عفوا دون قصد او غاية او خلق ، ولكن بفعل التولد
 الذاتي اي بتولدها اتفاقا من الدارين او من مواد اخرى في درجة حرارة مناسبة
 تستوى في ذلك الديدان والحشرات التي تتولد في المواد العفنه مع الانسان .

والنفس سر حياة الانسان ، وهي مادية مؤلفة من ادق الذرات واسرعها
 حركة ، فذرات النفس لطيفة مستديرة نارية ، وهذه الذرات منتشرة في الهواء
 تندفع اليها الاجسام بالتنفس فتسرى في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس في كل
 آن ، وما دام التنفس دامت الحياة ، فاذا فقد بعض الذرات كان النهم او الاغماء
 فان فقدها كلها كان الموت حيث تتبدد الذرات في الهواء ، فلا خلود للنفس
 ومع ان النفس واحد ، ومع ان الذرات منتشرة في البدن باكملها فانها تكون في
 مراكز الاحساس والفكر اكثر عددا كأعضاء الحواس والمنخ والقلب .

ويفسر ديمقريطس الادراك الحي ببخار لطيف يتحلل من الاجسام في كل وقت حيث تحتفظ ذرات البخار بخصائص الجسم المتحلل منه ، فهي صور واشبياء تفعل في الهواء المتوسط بين الموضوع المحسوس وبين العضو الحاس فعمل الخاتم او الطابع في الشمع وتتغلغل الذرات في مسام الحواس فتدرك حيوث الشبيه يدرك الشبيه ، ولا يفرق ديمقريطس بين الاحساس والتفكير حيث تملأ عليه هذه النظرة المادية ان يفسر التفكير بانه الحركة الداخلية التي تحدثهما الاحساسات في المتخ. او هو الصورة المحسوسة ملطقة فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة غير ان المعرفة الحسية قاصرة ، اما المعرفة الصحيحة فهي معرفة الذرات والفضاء لانها حقيقة الوجود .

ويوجه ديمقريطس عنايه خاصة لدراسة الانسان ، فالضرورة التي ادت الى وجوده قد ادت كذلك الى تقدمه حيث تبدا الحاجة كينبوع الحضارة الانسانية فالحاجة قد دفعت الى التعاون مع بني جنسه لصراع الحيوانات المفترسه ، ولقد تقدم الانسان وتميز عن الحيوان بفصل معرفه النار ، وقد دفعت الحاجة الى التفاهم مع بني جنسه الى ابتكار اللغة ثم الى اختراع الآلات حيث امدته اشكال الحيوانات بنماذج لها ، فقد عرف صناعه النسيج من بيت العنكبوت ، وصناعه السفن من السمك ، والبناء من النمل والنحل والغناء من الطير .

والالهة كنفوس البشر تتركب من ذرات نارية غير انها ادق والطف ومن ثم فهي احكام واقدروا طول عمرا ولكنها لا تخلد ، فالالهة اجسام مادية وان كانت لطيفة وهي تتراعى للناس ولا سيما في الاحلام ، وهي كذلك مرئية للحيوانات ولذا كانت الحيوانات مدركة للالهية .

من الصعب ان نعرف مذهب كاملا في الاخلاق وافكار الاخلاقية التي

كان اول من قال بها ، ذلك ان آراءه لم تصل اليها في مذهب مفصل ولكن فسي
صورة حكم وامثال ، فضلا عن ان ارسطو لم يعر آراءه الخلقية كبير اهتمام بل جعل
سقراط اول فيلسوف للاخلاق ، مع ان ديمقريطس كان له كتاب كامل في الاخلاق اسمه
"الابتهاج" ذكر "سنيكا" و "بلوتارك" نصوصا منه .

فالانسان — عند ديمقريطس — يبحث عن السعادة ، ولكنه في اغلب
الاحيان لا يبلغها لانه يجهل الطريق اليها ، فالجهل بما هو افضل سبب الفشل ،
وفي هذا يتفق اقواله مع سقراط ، ويلم الناس الحظ في حالة الفشل ولكنها
خيالات يبررون بها جهلهم — ، والمبدأ الذي يجب ان نسترشد به
هو الانسجام والتوافق — والاثر الفيثاغوري غنا واضح — فان طبقنا ذلك على
الذات امكنا الحصول على الراحة راحة الجسم التي هي الصحة ، وراحة الروح
التي هي الابتهاج .

واللذة والالم يحددان السعادة ، غير ان ديمقريطس ليس من اصحاب
مبدأ اللذة ، لان السعادة لا تكمن في اللذات الخارجية ، " ان ليست السعادة
في امتلاك قطيع او ذهب ، ولكن الروح هي مقر السعادة ، فليست لذات الحس
هي اللذات الحقيقية تماما كما ان المعرفة الحسية ليست هي المعرفة الحققة ، فالخير
والحق سران ، ولكن نزعات الناس من اجل الخير والسعادة تختلف ، فليست لذات
الحس هي السعادة لانها قصيرة الامد لا تملأ الحياة فلا عن انها سرعان
ما تنقلب الى الضد . ونستطيع ان نكون على يقين اننا سعداء وان لذاتنا
قد فاقتنا الامنا اذا لم نشع وراء اللذة الجسمية في كل فصل خلقنا
ان اللذات الروحية اسمى لان من تخيرها فقد تخير ما هو الالهسي
بينما من تخير لذات الجسد فقد تخير ما هو بشري ، وليس هناك من شيء اولسي
باجتنابه من فعل يخجل الانسان فيه من نفسه

غاية الانسان ان هي السعادة اي الابتهاج ان ليس افضل لديه

من ان يقضي حياته مستمتعاً بالكبر قدر من الابتهاج واقل قدر من المتاعب ، ولا يتسنى ذلك الا استعداد — داخل — يمكن ان نسميه تفاؤلاً ارادياً اختيارياً ، هذا التفاؤل يجعلنا دائماً مبتسمين مهما توجهت الامور واشتدت النوازل ، ويجعلنا متحررين من الخوف : خوف الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق وخوف الالهة التي لا تضر ولا تنفع ، وخوف الموت والتعلق بالحياة الذي يجعل شيخوخة الانسان كلها شقاء والام ، فتحرره من هذا الخوف وتغلبه على اهوائه شجاعسة اسمى من النصر على اعدائه .

هذه مجمل فلسفة ديمقريطس الاخلاقية ، هي في بعض اجزائها مشابهة لاقوال سقراط وفي كثير منها الاصول الاولى لفلسفة ابيقور الذي تأثر به في الطبيعة والاخلاق .

مضى ديمقريطس ان بالمذهب الالى الى نهايته فاستبعد الغائية والعلة الفاعلية واستند الى الضرورة والاتفاق في تفسير حركة الذرات وتجمعها وتشكل الاجسام ، ولم يقل بمبدأ مفارق لتفسير نشأة الكون وحركته كما فعل انكساغوراس ، كذلك مذهبه مادي بحت لم يستثن في ذلك النفس الانسانية ولا الالهة ان الكل عند مركب من ذرات .

ولقد قدر للمدرسة الذرية ان تبقى بعد ديمقريطس حتى زمن ابيقور ، وظهر في المدرسة كثير من التلاميذ من اشهرهم نيباس وميتروود ورسود يوجينيس ثم انكسارخوس الذي كان معاصراً لاسكندر الاكبر وصاحباً له ، ومع ذلك لم يقدر للمدرسة ان تنال من الشهرة ما يراه المعاصرون انها تستحقه من اجل قولها بالذرة ، ذلك ان الفكر اليوناني كان على وشك الانخراط في طريق مختلف تماماً حيث المدرسة السقراطية ذات الاتجاه غير المادي ، بل لقد قدر لنظرية انباد وقليس في العناصر الاربعة ان تنال من الاهتمام في العصور الوسطى اكثر من النظرية الذرية ، ومع اختلاف المفهوم الحديث للذرة عما كان يعنيه كل من لوقيوس وديمقريطس فان تفكيرهم التأملى المستند الى بعض الملاحظات العادية هو الصورة الفجسة

• للنظرية الذرية الحديثة •

وليست عبقرية لوقيوس في القول بالذرة فحسب ، بل في رد الصفات الكيفية الى تفسيرات كمية ، فليست الحرارة او اللون او المذاق حقائق موضوعية اذ لو كانت كذلك لما اختلفت باختلاف الناس ، ولكن هذه الخصائص تفسر فسي ضوء شكل الذرات وترتيبها وعددها وبذلك وضع لوقيوس ودبيقريطس النواة الاولى للطبيعة الرياضية التي ترد الكيف الى الكم دون انكار لمعطيات الطبيعة •

وفي المذهب اصالة حين يفرق بين الكيفيات الاولى والكيفيات الثانوية للمادة وحين يميز بين الامتداد والشكل وبين اللون والطعم وهي فكرة سبقست بها المدرسة الذرية جون لوك بزمن طويل •

وبالرغم من ان دبيقريطس قد اثبت قصور المعرفة الحسية واعتبرها نسبية فان هذا لا يدرجه في مصاف الشكاك او السوفسطائيين ، ومع ذلك فان المدرسة قد خرجت فيما بعد تلاميذ اصبحوا من الشكاك وعلى رأسهم بيرو كما كان للمذهب ابلغ الاثر في آراء ابيقور في كل من الطبيعة والاخلاق •

وبالرغم من ان أرسطو قد انتقد فكرة ضرورة الخلاء لاثبات الحركة فانه قد تأثر بها في نظريته في تجوهر الاجسام الطبيعية اذ اصبح ، العدم "مبدأ ضروريا الى جانب الهيولى والصورة لا مكان تفسير التغير •

والفكرة الشائعة ان التفكير المادي في الطبيعة والكون يلزم عنه اخلاق مادية قد حطمها دبيقريطس بآرائه المبتكرة في الاخلاق التي نجد شبيها لها لدى سقراط فيلسوف الاخلاق •

الفصل السادس

مناقشة مشكلة التغير

في فلسفات ما قبل سقراط

—

تتراجع بداية الوعي بمشكلة التغير إلى تأملات الطبيعيين الأوائل
عن المادة الأولى التي أعطينا وصفا لخطوطها العامة في الفصل الثاني .
ففي بداية القرن الخامس أصبحت مشكلة التغير هي المشكلة الرئيسية ففسر
البحث الفلسفي الخاص بالطبيعة . لقد كان الطبيعيون الأوائل يسلون بأن
التغير يحدث ، وأن عالم التجربة التحسية ليس خيالا ، ولكن سرعان ما بدأ
الفلاسفة يتساءلون عن أساس معرفتنا بالعالم الخارجي . هل من الممكن أن
نشق في الحواس أم نعتد على العقل وحده ؟ ومن المؤكل أن التفسيرات
تحدث ولكن هل تتطابق المظاهر مع الواقع أو مع الحقيقة الكامنة أو هل تعتبر
هذه المظاهر مرشدا ضللا ، انه اذا ما أثارت هذه المشاكل فان على الباحث
الذي يريد أن يتمكن من مشكلة المكونات النهائية للمادة أن تبحث أولا قضايا
فلسفية معينة تعتبر أولية ولكنها أساسية . وفي هذه الحالة فان الباحث لن
يستطيع أن يسلم بالفهم المشترك الشائع ويتحكم اليه فحسب ، ولكن عليه أن
يفسر أسس المعرفة (أي مشكلة الاستولوجيا) . كذلك طبيعة التغير
والضرورة أو الوجود وأول من أثار هذه التساؤلات من الفلاسفة هيراقليطس
وبارميندس الأول أيوني من افوسى ، والثاني من ايليا وهي مستعمرة اغريقية
على ساحل ايطاليا الغربى جنوب نابولى ولا نعرف على وجه التاكيد اذا ما
كان أى واحد من هذين الفيلسوفين الاصليين الذكيين قد تأثروا لاخر ومع
انه يعتقد انه من المحتمل بأن بارميندس قد عرف مؤلفات هيراقليطس ، ولكن
من المؤكد هو أنه في وقت ما في بداية القرن الخامس أثار كلاهما مشكلة

التغير في شكل دقيق وقد ما لها حلولا متعارضة تماما فبينما ادعى هيراقليطس
أن كل شيء خاضع للتغير، انكر بارميندس حدوث التغير على الاطلاق.

ان تفسير موقف هيراقليطس موضع خلاف وجدل، فمعظم النقاد القداماء
بدءا بفلاطون وأرسطو افترضوا أنه اعتقد أن كل شيء مفرد في العالم فسي
تغير مستمر، ولكن أغلبية الشراح المحدثين اعتقدوا أن النظرية التي قدمها
ضعيفة جدا، بمعنى أن العالم ككل في تغير مستمر—وان كل شيء مفرد
عرضة للتغير في وقت ما آخر. والاذلة التي لدينا لا تسمح لنا بأن نحسم
هذه المشكلة نهائيا. ان القول المشهور "كل شيء ينساب" لا يمكن أن يعزى
بشكل قاطع الى هيراقليطس وحتى اذا حدث فلن يحل هذا المشكلة طالما
أن المشكلة تتحل فيما اذا كان هذا الفعل يؤخذ حرفيا ومع هذا فمن
المتفق عليه أن هيراقليطس كان يرغب في تأكيد التغير والتفاعلات التي
تحدث في العالم ككل. ان التغير مقصور على حدود معينة أو مقاييس تضمن
التوازن بين الاشياء التي تتفاعل. ولكن من الواضح أنه جزءا هاما من
رسالته يؤكد على أن التوازن الواضح يحفى توترا كامنا أو تفاعلا بين المضادات
وهذا ما تصوره بعض الأمثلة في شذراته مثل الآلة الموسيقية المسماء ليبرو
حيث تهدو أوتارها ثابتة وهي في الحقيقة مشدودة متوترة وفي اطار مشكلة
المعرفة فان هيراقليطس لم يرفض أدلة الحواس تماما، ولكنه أكد على أخذ
الحذر في استخدامها. ففي الشذرة (١٠٧) يحذر بأن "العيون والاذان :
شهور سيئة للناس اذا كانت أرواحهم لا تفهم لغتهم ولكن بارميندس أسس

فلسفته على نظرة أكثر تشددا فيما يتعلق بأسس المعرفة . ففي شذرة رقم (٧) يقول " لا تدع العادة الناتجة عن الخبرة تجبرك على ترك عينك أو أذنك أو لسانك ضالة أو شاركة على هذا الطريق ولكن حكم العقل " بارمنيدس هنا يتجاوز هيراقليطس أو أى فيلسوف مكر فى الاصرار على أن العقل فقط هو الذى يجب أن نشق فيه ، وأن أدلة الحواس لا يمكن الاعتماد عليها اطلاقا فهو مضلل والجزء الأول من اشعار بارمنيدس الفلسفية مكرمة لما يطلق عليه طريق الحقيقة .

عن القضية المفردة يكون " ١ نقطة البداية لبرهانه كما عبر عنها (فى شذرة ٢) هي القضية " لا وليس من الممكن أن يكون أن موضوع هذه الجملة غير محدد ويعتمد على كيف سنفهم نحن لأول وهلة ، على الأقل ، مفتوحة لتركيبات مختلفة ومتعددة من الواضح أن بارمنيدس قد قرر وجود شئ ، وهو ربما يكون اما (١) الكون أو الوجود نفسه ، (٢) ما يكون بمعنى الكل أى مجموع الأشياء الموجودة ، أو (٣) ما يكون بمعنى أى شئ ، أو أى شئ جرى معين موجود ، أو (٤) اذا أخذنا الشذرة رقم (٢) ، مع بعض اقواله بارمنيدس الأخرى - " ما يمكن أن ينطق به أو يفكر فيه " . ولكن بينما ترك نقطة البداية لبراهنة غامضة فان الاستنتاجات التى توصل اليها فى نهاية " طريق الحقيقة كانت واضحة تماما ، فهو قد تهدأ من ابتداء من الموقف الذى يبدو فيه وانه ينكر مجرد أن أى شئ من الممكن أن يوجد من اللاوجود الكلى ينكر أن أى شئ ممكن أن نأتى للوجود بأى معنى على الاطلاق ومع أن الجزء الثانى من شعره

(أو قصيدته) " طريق الاحتمال أو النص ، يحتوى على نظرية تكوين العالم فانها لم تتضمن أى تعديل فى الموقف التى قدمها فى طريق " طريق الحقيقة " على العكس فان طريق الاحتمال أو الظن يوصف بأنه خداع مضلل (شذرة ٨ جزء ٥٢) لا شلة لأنه يعتمد على ما أوضحه مكرام من وجهة النظر الشديدة الخطأ الخاصة بالوجود واللاوجود ان طريق الحقيقة يعلن أن الصيرورة التحول والتغير أى نوع كلها مستحيلة .

بعد هذا الهجوم المدبر على فكرة التغير فان أى منظر يرغب فى تقديم نظرية طبيعية أو كونية كان عليه أولاً أن يتناول مصطلحى بارمنيدس وحجوة ويتناول نظرية المعرفة التى تعتمد عليها هذه البراهين . ان تاريخ الفكر التأملى فى القرن الخامس هو الى حد كبير يقوم على اخطار هؤلاء الذين يؤيدون بارمنيدس وأولئك الذين يرفضون استنتاجاته . ان اتباع بارمنيدس أو ما يطلق عليه الايليين وهما زينون من ايليدوملسيويوس من ساموس قد قبلوا موقفه بالكامل وطوروا براهين أخرى لرفض أفكار الكثرة والتغير لكن فى الجانب والمعارض فان أهم الطبيعيين بمعنى فلاسفة الطبيعة — قد أخذوا أيضاً نقطة البداية من بارمنيدس . وهكذا فان كلا من اماروقليس من اكراس واناكساغوراس من كلا زوميلنى قد صدقوا على قول بارمنيدس انه لا شىء يمكن أن يأتى من اللاوجود وكما سنرى فان درات ليوقيوس وديموقريطس لهما خواص عديدة بشكل عام من الوجود الواحد غير المتغير عند بارمنيدس فى

"طريق الحقيقة" ولكن كيف يمكن رفض أفكار بارميندس عن التغير . كان هذا

هو الشاغل الرئيسى لكل الأنساق الفلسفية السابقة على سقراط .

انه بينما أصر بارميندس على الاعتماد على أنه العقل فقط نجد امبادوقليس
يعتمد على الحواس . لقد سلم بأنها أدوات حقيقية وسلم أيضا بأن العقل
ضعيف كذالك ، ويجب أن نستخدم كل وسيلة متاحة لدينا بمافى ذلك البصر
والسمع والحواس الأخرى لادراك كل شىء (الشذرات ٢ ، ٣) .

الشذرات ١٢ ، ١٤ ترد فيها قضية بارميندس بأنه ليس هناك شىء
من الممكن أن يوجد من اللاوجود ولكن امبادوقليس يستبقى فكرة التغير بأفكار
تعود ما هو موجود . ان الأرض والماء والهواء والنار كلها موجودة ، وكانت
موجودة - دائما ، وقد انتهيا التغير باختلاطهم ببعض وانفصالهم عن بعض
وذالك تحت تأثير القوانين المتضادة بين اللتين يطلق عليها امبادوقليس الحب
لا شىء باننى من اللاوجود . ولكن التغير يحذف ومن الممكن حدوثه وقد فسر
هذا على أنه اختلاط وانفصال الجواهر الموجودة فعلا .

من وجهة نظر تاريخ النظريات العلمية ، اثنتان من ملامح أسلوب
امبادوقليس مهمتان بالذات هما : تصويره للعناصر الطبيعية واستخدامه
لفكرة النسبة .

ان كلمة عنصر غامضة فهي تستخدم (١) للجواهر الأصلية - وهى
الجواهر التى وجدت طالما وجدت أى شىء - و (ب) الجواهر البسيطة بمعنى

العناصر التي يمكن ان تتحلل اليها الاشياء المركبة والتي لا يمكن ان تسرد أو
تتحل الى ما هو أبسط منها . وهناك آثار لكلا الفكرتين من الممكن وجودها
منذ وقت طويل قبل امهاندوقليس . ان ماء طاليس ولا محدود انكسندريس وربما
شجرة تشاوب هزيور يمكن اعتبارها ذات طبيعة عنصرية بالدرجة الاولى . وفكرة
ان الاشياء مركبة معينة انت الى الوجود من اشياء أخرى أبسط قد ظهرت مبكرة
جدا في الفكر وهكذا فان الاعتقاد بأن الكائنات البشرية مخلوقة مسن الأرض
والماء كان اعتقادا شائعا والذي تضمن على سبيل المثال في أسطورة بنس دور .
هزيور تقول الأسطورة : صنع هيفاستيوس يدورا أول امرأة وذ لك بخلط التراب
بالماء وجعله يتخذ شكلا . ان اكسانوفاني من كولوفون يكرر فكرة ان الكائنات
البشرية قد خلقت من التراب والماء وذ لك في تفسير غير أسطوري وفي علم تكوين
الأرض الذي وضعه بارميدس في طريق الظن فان كل شئ مشتق من زوج مسن
الهادي هما : الضوء والظلام أو النور والظلمة .

لكن امهاندوقليس غير بشكل أكثر وضوحا من أي كاتب مبكر عن فكسرة
الجواهر تلك الفكرة الاضيلة والبسيطة وحقيقة انه لم يستخدم ما أصبح مصطلحا
فنيا للعنصر في الاعريقية والذي لم يكن قد استخدم حتى عهد أفلاطون ولكنه
يشير الى الأرض (التراب) والماء والهواء والنار على انها جذور بمعنى محدد
جدا .

أولا - الجذور نفسها لا تأتي الى الوجود ولكنها أزلية ولم تخلق بواسطة .

أى شئ : ان هذه الجذور عنصرية بهذا المعنى انها جواهر أصيلة .

وثانيا : من هذه الجذور - مع الحب والكراهية المسئولات عن اختلاط الجذور وانفصالها صنع أو خلق كل شئ آخر فى هذا العالم وفوق كل هذا فان اماندوقليس قد صنع تمييزا واضحا بين المركبات وما تتركب منه تلك المركبات . فى هذه ٢٣ على سبيل يقارن التنوع الملاحظ للأشياء المختلفة التى تأخذ للوجود من الجذور ، ويتنوع الألوان التى يستطيع الرسام أن يكونها من الأصباغ التى لديه وهو يختتم هذه الشذرة بالاصرار على أنه الجذور هى مصدر كل نوع آخر من الجواهر ، حيث يقول :

" لا تدع الخطأ يقهر عقلك فليس هناك مصدرا آخر غير هذا (ال) يقصد الجذور الأربع) لكل الأشياء الغانية والتى تظهر فى أعداد ، لا حصر لها " .

ان فكرة العنصر المكون قد توصل اليها اماندوقليس بشكل اكمل تحديدا أكثر من أى فليسوف مكر فى فترة ما قبل سقراط . ان جذوره أزلية وبسيطة - انها الجواهر التى لا تقبل التحليل والتى من الممكن أن تود اليها كل الأشياء ومع أن تضرره للعناصر مثل مفهوم العلماء الاغريق الآخرين يختلف عن الفهم الحديث فى مظهر واضح ولكنه حيوى : فانها ليست جواهر نقية كما بينما لقد اعتقد اماندوقليس أن الأشياء مخلوقة أو مصنوعة من التراب والماء والهواء والنار ولكن التراب اصطلاح يطبق على مجموعة واسعة من المواد الجامدة والماء يستخدم بشكل عام ليس فقط للسوائل المختلفة ولكن المعادن أيضا (لأن المعادن

قابلة للدوران) أو قابلة لأن تنصهر والهواء هو اصطلاح اغريقى لائى غاز .
لذلك لا يجب علينا الاعتقاد بأن الجذور عند اماندوقليس مواد نقية مثل
الاكسجين والهيدروجين فى كيانها ما قبل لا قوازييه من ناحية أخرى ومما
يساعدنا هذا على فهم اختيار اماندوقليس الحقيقى للعناصر والذى (أى -
الاختيار) لا يعتبر تعسفيا بالكامل شلما يبدو منذ البداية ومهما كانت العوامل
الأخرى التى أثارت فى هذه النظرية فالتراب والماء والهواء تشل بشكل قريب
جدا أحوال المادة فى الحالة الصلبة والسائلة والغازية : النار التى كان
يعتقد بأنها مادة أكثر منها عملا كانت متضمنة على أنها العنصر الرابع متشابهة
مع الثلاثة عناصر الأخرى .

أما الانجاز الثانى والهام لامانزوقليس فى تطور النظرية الطبيعية يكمن
فى استخدامه لفكرة النسبة ، لقد رأينا أنه سلم بوجود جذور أربعة وجعل كل
الجواهر الأخرى مركبة منها . ولكن اجابته على السؤال الصعب كيف أن عدد
محدود من الجذور يستطيع أن ينتج عددا غير محدود من الجواهر المختلفة ،
ان ما فعله هو ما يمكن أن يوصف بأنه تخمين ملهم . لقد قال بأن الجواهر
المختلفة تكون من جذور متحدة بنسب مختلفة ولقد افترض أن أى جوهر معين
يتكون دائما من الجذور متحدة بنسبة ثابتة ومحددة .

لنا تعليقان يجب أن نطرحهما على هذه النظرية :

الأول ، أن فكرة النسبة استخدمها الفيشاغوريون من قبل على نطاق واسع
فى نظريتهم الموسيقية وفى نظام تكوين الأرض الخاص عندهم وكذلك فى نظريتهم

الأخلاقية • والفكرة لا بد وأن لها بلا شك ارتباطات أخلاقية عند أمبارزوقليس
أيضا • لقد استخدم الانسجام مرادف للكلمة (أى الحب) ، وكلاهما يدخل فى
علم تكوين الأرض عنده وكذلك فى شعره الدينى يعتبر التطهير ، الحب بشكل
عام مهذا يؤدى الى نتائج حسنة ، بينما يصف الغلبة على أنها شر وملعونة •

الثانى ، أن المدى الذى استخدم فيه التطبيق الفصل لنظريته على
مواد معينة ومحدودة جدا • واثنان فقط من الشذرات الباقية تشير الى أن
نسب الجذور فى المركبات المختلفة (شذرة ١٦) تقترح (نفترض) أن العظم
يتكون من النار والماء والتراب بالنسب ٤ : ٢ : ٢ وشذرة ١٨ تشير الى أن الدم
والأنواع المختلفة للحم مكونة من أربع جذور بنسب متساوية وهناك سبب خاص
لهذا حيث أن الدم مقعد المعرفة والفهم ، فإن العناصر تقوم على أساس
"الثل للثل" حتى عند ما نتذكر الطبيعة الشذرة فإنه يبدو من المحتمل أن
أمبارزوقليس قد قدم اقتراحات قوية راسخة عن تركيب قليل جدا من المواد فقط ،
ومن الواضح أنه لم يحاول أن يتبع هذه الاقتراحات بإجراء اختبارات على مواد
مختلفة لالقاء الضوء على تركيبها ونظامها • ولكن قد رأى أن مجموعة كسيرة
من المواد من الممكن أن تعد نظريا بافتراض أن الجذور تتحد بنسب مختلفة
لقد ترك المسألة هكذا ولم يمارس فى أى مرحلة فكرة الاستقصاء داخل المشكلة
(أو لاستقصاء عمق المشكلة) ، كما يعد برنامجا للاستقصاء التجريبية • والآن
وقد قيل كل هذا فإن الانجاز الرئيسى الذى قدمته فكرته للنظرية الكيميائية
يظل واضحا • أن قانون النسب الثانية يقرر أن المركبات الكيميائية تحتوى على

عناصرها المكونة في نسب ثابتة غير متغيرة في الوزن ، ولكن قهلا وقت طويل من
ارساء هذا القانون بالتجربة ، توصل امبازوقليس بالتخمين ، الى مبدأ عام
مشابه لهذا .

وفي نفس الوقت تقريبا ، وكما فعل امبازوقليس ، قدم انكسانجوراس مسن
كلازوميناى حلا لمشكلة اطار التغير عند بارمنيدس حيث ان امبازوقليس نفسه ،
مثل بارمنيدس ، قد جاء من الحدود الغربية للعالم اليونانى فان انكسانجوراس
قد ولد في ايونا وعاش معظم حياته في اثينا حيث كان صديقا ومعلما لبريكليس
وحيث كان امبازوقليس أيضا مثل بارمنيدس ويكتب بالشعر فان انكسانجوراس
اتبع التقليد الايونى الذى اتبعه انكسيمندرس واثيكمانس وهيراقليطس ، واختار
الشركوسيط له . وبينما لم تقتصر مجالات امبازوقليس على التأليف في الطبيعة
بل أيضا الشعر الدينى ، والذى يدين بالكثير منه الى المعتقدات القيثاغورية
فان اهتمامات انكسانجوراس كانت بالكامل في الفلسفة الطبيعية ، وقد اضطهد
الاشنيون بتهمة الزندقة مع ان دوافع كانت يصنع خاصة أو أساسا للحط من شأن
بريكليس سياسيا عن طريق انكسانجوراس والتساؤل حول ما اذا كان ايا مسن
الفيلسوفين يعرف الآخر لازال موضوعا للبحث . ولكن بالرغم من هذا ، وبالرغم
من الاختلافات المزاجية الواضحة بين كلا الفيلسوفين فان اجباتهم لتحسدى
فلسفة بارمنيدس كانت متفقة الى حد كبير تناول انكسانجوراس ، مثل امبازوقليس
مشكلة أسس المعرفة . والشذرة ٢١ تشير بصورة تقليدية الى ضعف الادراك عن
طريق الحواس . ولكن شذرة (١٢١) أكثر أهمية وأصالة ففيها يذكر

اناكساجوراس بدأ أن الظواهر تدنا برؤية الأشياء الغائبة ، بمعنى أن أدلة الحواس تعطى الأساس للاستنتاجات فيما يخص ما لا يمكن ملاحظته مباشرة .
ومثل اميازوقليس ، يحل اناكساجوراس المشكلة الرئيسية التي خلقها بارمنيدس وذلك بالنكار غرور ما هو موجود ، بينما استبقى مبدأ أن لا شيء من الممكن أن يوجد من اللاوجود ، في شذرة ١٧ يقول أن لا شيء يوجد ، أو بنفسى ، ولكن الشيء يكون مختلطاً ومنفصل عن الأشياء الموجودة ، وقد كان هذا أيضاً كما لاحظنا هو موقف اميازوقليس : والآن ما كان اناكساجوراس يعنيه بالأشياء الموجودة مختلف تماماً عما كان يعنيه اميازوقليس بالاصطلاح المناظر لهذا .
فحيث تعتبر الأشياء الموجودة بالنسبة لاميازوقليس والتي تختلط وتنفصل هى الجذور الأربعة ، فانها عند اناكساجوراس تشمل كل نوع من الجواهر الطبيعية ليس الشعر واللحم والذهب والحجر فحسب ولكن أيضاً المتقادات مثل الحار والبارد والرطب والجاف وهكذا . . . وهذه تأخذ على أنها أشياء أكثر منها مجرد صفات وأحد المشكلات التي شغلت اهتمامه على وجه الخصوص هى تلك الخاصة بالغذاء والنو لقد ذكر أرسطو أنه يسأل كيف يوجد الدم واللحم وذكر هدر من صادرنا المتأخرة بما يدل على أنه وضع السؤال فى (شذرة ١٠) حيث يقول : كيف ستسنى للشعر أن يوجد من لا شعر أو كيف يأتى اللحم من لا لحم؟ والمشكلة تتمثل فى أن الشعر واللحم وغيرهما لا بد وأنهما موجودة من قبل بشكل أو بآخر فى الطعام أو الغذاء ، وعلى نفس النوال الخشب أو الورق والأنواع المختلفة للفاكهة لا بد وأنهما قد وجدت من قبل فى التراب والماء اللبندان

يعتبر غذاء النباتات، وحقا يذكر اناكساجوراس هذه النظرية في أكثر أشكالها شيوعا قائلا: "في كل شيء نسبة من كل شيء" ونظرا لأن ليس في أي وقت حدث بأن الشعر على سبيل المثال قد وجد من اللاشعر فمن الواضح أن الشعر واللحم وغيرهما لا بد وأنها قد وجدت من البداية في الخليط الأصلي لكل الأشياء.

في البداية كما يقول اناكساجوراس (شذرة ١) "كل الأشياء كانت مع بعضها" والآن أيضا "كل الأشياء لها نصيب في كل الأشياء" وما نعرفه بأنه قطعة ذهب هو غالبا ذهب ولكنه أيضا يحتوي على نسبة صغيرة من كل مادة أخرى، وما نعرفه بأنه قمح يحتوي على لحم وعظام ليس هذا فقط بل أيضا ذهب وحديد وحجر وكل نوع آخر من المواد الطبيعية، وعندما نهضم القمح فان بعضا من اللحم والعظم والدم يفصل ويلاحق باللاحم والعظم والدم فسي أجسامنا ولكن عملية الانفصال لا تكن كاملة على الإطلاق نظرا لأنه تظل وهناك نسبة من كل شيء في كل شيء.

وبينما يعتقد امبازوقليس أن العناصر الأربعة كافية لتفسير كل المسواد المعروفة، حيث تتحد الجذور الأربعة بنسب مختلفة لتشكيل مركبات مختلفة فان فحوى حجة اناكساجوراس انه ليس هناك مادة طبيعية أكثر عنصرية بالمعنى البسيط من أي مادة أخرى، ان كل نوع من المواد الطبيعية قد وجد في الخليط الأساسي عندما كانت كل الأشياء مع بعضها: وكل نوع من المواد الطبيعية يوجد

اليوم في كل شيء نراه حولنا . هذه بلا شك تهدد كنظرية غير اقتصادية وهى
تكون هكذا اذا أخذنا في اعتبارنا عدد المواد التى سلم اناكساجوراس بوجودها
في أى شيء وفي العالم بشكل عام . ومن وجهة نظر أخرى تعتبر النظرية على الممكن
اقتصادية للغاية من حيث عدد الافتراضات التى تستخدمها انها محاولة لحل
مجموعة كبيرة ومتنوعة من المشكلات المعقدة بالتغيير وذلك باستخدام المسند
القائل : " في كل شيء نسبة من كل شيء " اذن كلا من امانوئيل واناكساجوراس
قد قدما نظريات طبيعية ذكية وأصيلة ولكن أكثر النظريات شهرة وتأثير في الاتفاق
الفلسفية في القرن الخامس هي النظرية الذرية التى قدمها لأول مرة ليوقيطوس
ثم طورها ديموقريطس الابدري وهى بحق تعتبر ذروة الفكر في العصر السابق
على سقراط . ان مشكلة تقديرها قد هولت حيث يسلب للبعض اقامة المقارنة والشبه
بين النظرية الذرية القديمة والحديثة التى تحمل نفس الاسم مع أن هنالك
اختلافات جوهرية في محتوى هذه النظريات ، وكذلك في الأسس التى قامت عليها
وعلى سبيل المثال فنظرية دالتون تختلف عن النظرية القديمة في التعليل بوجود
عناصر مختلفة وذلك لأن تحليل وانقسام الذرة في النظرية الذرية الحديثة ليس
هو المقصود النظرية الذرية على الإطلاق بالمعنى الاغريقي حيث أن كلمة
اتومون في الاغريقية تعنى اللانقسمة (غير القابلة للانقسام) والمسألة الرئيسية
للذرية القديمة في شكلها الاصلى الذى ينتسب للقرن الخامس هو أن البدوات
والفراغ هما فقط الحقيقيان . ان الاختلافات بين الأشياء الطبيعية و (المادية)

بما في ذلك الاختلافات الكيفية وما نعتقد نحن بأنه اختلافات في المادة كلها قد تم شرحه في اصطلاحات معدلة الشكل وذلك في تشكيل أو ترتيب والموضع الذرات والأشياء التي أورد ها ارسطو لتصوير هذه الثلاث طرز من الاختلافات بين الذرات هي (شكل و ترتيب ووضع) .

ان الذرات لامحددة (لا متناهية) في العدد ومنتشرة في الفراغ اللامتناهي وهي في حركة مستمرة وحركاتها تساعد على حدوث اصطدامات مستمرة فيما بينها . وينتج عن هذه الاصطدامات اتجاهين اما أن الذرات تنباعد عن بعضها البعض واما اذا كانت الذرات ذات شكل واحد فانها عندئذ سوف تناظر بعضها البعض وتتعدد لتكون أجساما مركبة . وطبقا لهذا فان تغير كل نوع يفسر طبقا لاتحاد أو اختلاط وانفصال الذرات . وعلى هذا فان المركبات المشكلة بهذه الصورة ذات صفات محسوسة متنوعة مثل اللون والتذوق (أي الطعم) والحرارة وهكذا . . . ولكن الذرات نفسها لا تتغير في مادتها . ان هذه النظرية أخذت على أنها اجابة على المشكلات الستة اثارها بارمنيدس والفلاسفة الايليين الآخرين وبافتراض وجود مادة مفردة واحدة العنصر فقد ظل لوقيوس اقرب الى مفهوم بارمنيدس أكثر من ابياروقليس واناكساجورا و مثل الوجود الواحد الغير متغير في طريق الحقيقة فان كل ذرة مفردة لا تولد وغير قابلة للتخظيم وغير قابلة للتغيير ومتجانسة وجامدة وغير قابلة للانقسام وربما يقال أن لقيوس افترض كثيرا لا متناهيها للواحد الايلي وربما تأثر بشكل مباشر بالبراهمين التي قدمها ميلسيوس عندما حاول أن يوضح أنه

” اذا كان هناك كثرة فانها ستكون على الحالة التي يوجد عليها الواحد ” .

شذرة ٨ : ومع أن سلسبوس قصد فعلا هذه الحجة ليقترح سخافة فكرة الكثرة فان ليوقيوس اعتقد أن ” افتراض تعدد الاشياء يحل مشكلة التغير مثل الابلين تماما كذلك انفق ليوقيوس أيضا مع الابلين في أن الحركة تكون مستحيلة بدون الفراغ . فبينما انكر الابلين وجود الفراغ فان الوقيوس يشير الى أنه ليس فقط الوجود أو ما هو موجود أى الذرات هو الحقيقى ، بل أيضا اللاوجود أو ما هو ليس موجود أى الفراغ ، لقد كانت هذه هى الخطوة الرئيسية التى ركز عليها انصار التعدد والتغير وأن الفراغ هو ما يفعل بين الذرات وهو ما تتحرك خلاله هذه الذرات .

ان الملاحع الأساسية لنظرية الذريين المقترحة للاجابة على الابلين واضحة ولكن الى أى حد يمارس لوقيوس ود يقرطيس نظريتهما أو طبقاهما بالتفصيل ؟ مرة أخرى علينا أن نسمح للافتراضات بأن تأخذ طريقهما ، والسبب فى هذا أن معلوماتنا معظمها مقتبس من مواد معادية للذريسة . وحتى مع هذا فانه يبدو من المحتمل أولا أن الذريين قد تركوا بعض الصعوبات الخاصة بالفاهيم فى نظريتهم بدون حل .

وثانياً — أنهم كانوا فى محاولاتهم للتطبيق يشرحون ظواهر معينة وهى سبيل المثال ليس من الواضح اذا ما كانوا قد اعتبروا ذراتهم غير قابلة للانقسام رياضيا مثلما هى كذلك طبيعيا . من المؤكد أن الذرات لا يمكن أن تنقسم ولكن

هل اعتبروها (أى الذرات) منطقيا أو رياضيا غير قابلة للانقسام بمعنى لانها ليست لها أجزاء؟ نحن لانستطيع التأكد من الاجابة على هذا السؤال ولكن بعض النصوص عند أرسطو تبدو وانها تخترع بانهم لم يقيموا تعريضا بين حدود القابلية للانقسام الطبيعية والرياضية .

إذا لم يكن أرسطو أسماء تشكيلهم بشكل كبير فانهم يبدو وكأنهم لا يعرفون أن الذرات تختلف في شكلها ، وهذا يتضمن أن أجزاء وعلى هذا يجب أن تعتبر قابلة للانقسام رياضيا .

ومرة ثانية ، بعض من هادونا يفترض أن التسرع في كل من أشكال وأحجام الذرات لا متناهية . أن المعادين للذرية قد استغلوا هذا الافتراض لانسارة المرافيل أو الاعتراضات على هذه النظرية . ولكن بينما نستطيع أن نكون متأكدين أن هذا هو الاستنتاج الذي سيقاومه كل من لوقيوس ودبيقريطس فاننا لانستطيع أن نكون متأكدين من أى دفاع سيقدمون به أو اذا ما كان حقيقة هناك صعوبة متقابلهم .

لقد كان لوقيوس بلا شك مستولا عن أسس النظرية الذرية ولكن ليس هناك سوى أدلة ضئيلة على أنه قد حاول تطبيق نظريته بالتفصيل لشرح الظواهر الطبيعية أن موقفه يبدو مشابهها لموقف اماروقليس الذي أدرك كيف من الممكن أن تحسب (أو توضع في الاعتبار) مدنيا مجموعة ضخمة ومتنوعة من الحركات . أورد القليل من الاعتراضات القوية فيما يخص تركيب مواد معينة . من ناحية أخرى

فان اهتماما تدقيقا كان قد تمتع به الاتساع ومع أنه لم يبق لدينا من عمله
او لا استذرات قليلة بأن عناوين كتبه تشير الى مدى استغاراته . ويغض النظر عن
الطبيعية وعلم تكوين الأرض ، فقد كتب في الفلك والحيوان والنبات والطب
بجانب تأليف المقالات في عدد من الموضوعات الفنية مثل الزراعة والرسم
وأعمال الحرب . كما أنه طبق النظرية الذرية بالتفصيل على الأقل في مجال
واحد . هو نظريته الخاصة بالصفات الكيفية المحسوسة في نظرية المعرفة
يصف المعرفة المدركة عن طريق الحواس بأنها معرفة دنيئة تتناقض مع المعرفة
الشرعية أو المعترف بها ، للعقل مع أنه اعترف بأن العقل يقتبس معطياته عن
طريق الحواس . وما تحسه الحواس ما هو الا الكيفيات الثانوية التي ترجع
الى اختلافات في الشكل والحجم وترتيب أو تنظيم الذرات ، ولكن الذرات
والفراغ هم فقط الحقيقتان وهذه الكيفيات الثانوية توجد " بالعرف فقط " ولقد
قدم نظريات مفصلة لتبيين المحتوى العام لهذه النظرية عرضها ونقد هــ
ثينيقراطس في كتابه عن الحواس والتي أورد فيها مذاقا وألوانا وروائح وهكذا
لاشكال " الهيئات " ذرية معينة . وهكذا فان ارتداد الحواس يتألف من ذرات
زوايا وصغيرة وعقلية ، والمذاق الحلو يتألف من ذرات دائرية ، معتدلة الحجم .
كما أنه ربط مرة ثانية بين ما يعتقد أنها الأربعة ألوان الحديثة وهي : الأبيض
والأسود والأحمر والأصفر ، وبين أشكال معينة لترتيب أو تنظيم الذرات مفسر
الألوان الأخرى على أنها مركبات من هذه الألوان الأربعة هذه هي المحاولة
الأولى لاعطاء تفسير مفصل للأساس الطبيعي للاحساس . ومع هذا ربما

نلاحظ أنه بالرغم من ذكاء وبراعة النظرية الذرية أنه عندما أراد ديمقريطس أن يطبقها بالتفصيل فإنه قد أورد قياسات طبيعية ركيكة والتي فيها المذاق الحريف على سبيل المثال يرتبط بالأشكال ذات الزوايا الحادة .

وابجازا لكل ما تقدم كان الشاغل الرئيسى للفلاسفة المتأخرين فيما قبل سقراط هو مشكلة التغير . حقيقة لقد قدموا تفسيرات لكثير من المشكلات المختلفة فى علم الظواهر الجوية ، وعلم تكوين الطبقات (الأرض) والتشويح وعلم الأجنة وفى مجالات أخرى . وهكذا فإن مثل هذه الأدلة مثل لماذا البحر مالح ؟ ولماذا يفيض النيل ؟ قد نوقشت كثيرا وفى القرن الخامس . لقد كان امباروفليس واحدا من هؤلاء الذين حاولوا شرح عملية التنفس والتي قارن فيها بين أسلوب التنفس ودخول وخروج النفس من الجسم وبين الرافعة المائية القديمة وهى أداة لرفع المياه .

ان المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الطبيعية كانت مشكلة عامة ، طبيعية الوجود والتغير والاجابات المقترحة تأخذ شكل سلسلة من النظريات الطبيعية بمعنى تفسيرات الجواهر الأخيرة للمادة . ولكن المشكلة أصلا كانت فلسفية وأخذت شكلها الجاد من خلال أفكار بارمنيدس لاحتمالية التغير ، وكان كل واحد من النظريين القرن الخامس يتقدم بأنه لى يتعامل مع مشكلة بارمنيدس فمن الضرورى حل مشكلة أسس المعرفة . لقد كانت الطبيعيات حقا مرتبطة بالاستمولوجيا فس

القرن الخامس كما كان الشاغل الرئيسى للفلاسفة : أهاذو قلهى ،
واناكسا جوراس وليوقيبوس وديموقريطس ، لى فقط فى برامج أبحاثهم ،
ولكن أيضا فى مناقشات طبيعية عديدة التجريد ، واللى لم يؤخذ فيها
بالمعطيات التجريبية التى من الممكن أن تقدم لتأييد النظرية بقسدر
اعتمادها على تطابق واتساق البراهين .

* * *

الفصل السابع

الفسطائية وسقراط

التصق اسم سقراط بالسفسطائية طوال تاريخ الفلسفة ، وقد سبب هذا بعض الخلط لمن لا يعرفون شخصية سقراط حق المعرفة . وربما كان افلاطون احد الاسباب التي دفعت الى هذا الخلط ، اذ اتنا نجد سقراط هو الشخصية المركزية في محاوراته المتعمدة . ونحن هنا لا نناقش هذا الامر ، وانما نناقش الآراء التي نهبت اليها السفسطائية وكيفية مواجهه سقراط لها . وهذه الآراء كما يمكن ان نراها معاصره دائما . فشخصيه سقراط من الشخصيات التي تصلح للحديث في كل العصور ، ومرجع هذا انه يتناول مواقف ومائل ومشكلات تتصل بالانسان اتصالا وثيقا ، فهو على سبيل المثال يناقش العدالة والتقوى والفضيلة والاخلاق والخلود . . . وما الى ذلك من الموضوعات ، وكما نرى فان حياقالانسان في هذا العالم تتصل بكل هذه الاشياء ، ان لم تكن هي في صميمها . اضافة الى هذا ان النظر والعمل لا ينفصلان عند سقراط ، فاقواله واراته تشق بصورة مذهلة مع سلوكه ، وهذا يعني ان السلوك العملي عند سقراط يأتي ليحقق التأمل النظري وهناك امثلة وشواهد عديدة على هذا : كان سقراط يحب بلاد ، حبا شديدا وقد ظل الى آخر ايام حياته متمسكا بهذا المبدأ فرفض ان يسهل له اصدقاءه مهمة الهرب قبل تجرع السم فرارا من الطغيان . وحاول تخليص بلاد من حكم الطغيان بان دفع حياته ثمنا لهذا الخلاص . وهكذا نجد امثله وشواهد كثيرة تشير الى اي صنف من الرجال كان سقراط .

والذي لا شك فيه ان افلاطون حاول قدر جهده بذكا ونفاذ بصيرته نادريين ان يضي على سقراط اعظم الصفات . فمن ينظر الى حال المجتمع اليوناني في عصر سقراط وعصر افلاطون ايضا يجد ان الفساد والانحلال قد استشرى في كل مكان الى ان اصاب النفوس ذاتها ، فتخرقت تلك الروح اليونانية العظيمة التي انتجت قريحتها فكرا ونظرا فلسفيا للانسان . آراء افلاطون ان يدرك الخطر ويدفعه عن الامة ، فانطق سقراط افكاره ، واضفى عليه من الصفات ما يبريد تحقيقها للوطن والمواطن حتى يعلى من شأن بلاد . ولكن ما هي قضية تدور السروح

اليونانية في هذا العصر ؟ وكيف كشفت عن ذاتها في الفكر السفسطائي ؟ وكيف
السبيل الى اصلاح الفساد ؟ لا شك ان الوطن يحتاج الى سقراط ، حتى لو كان
الوصول الى الاصلاح واعلاه شأن الامة بتضحيه تأتي من سقراط الذي يضفي على
الفكر في هذه المرحلة طابعا دراميا .

ظهر السفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد وفدوا من ايطاليا
الى اثينا ليعلموا الشباب البلاغة والخطابة ، ويتكسبوا من هذا التعليم . وقد
جرت العادة في بلاد اليونان الا يتلقى المعلم او الحكيم او الفيلسوف اجرا على
تعليمه . ومع ان هذه النقطة كانت سبق في تاريخ السفسطائية ، الا انهم
مع هذا استحسنوا على سمع الشباب ، وهكذا اسلم الشباب اذنه لرائهم ،
خاصة وانهم اعتمدوا الجدل طريقة مثلى للتعليم في ذلك العصر ، كيف ؟

عادة نجد كتب تاريخ الفلسفة تظهر حركة السفسطائيين كحركة
مضادة لفكر بارمنيدس وزينون ، ولكنهم في واقع الامر كانوا الاتباع المخلصين للحركة
الاييلية لانهم كانوا يستخدمون نفس الادوات الفكرية التي استخدمتها الايلية ،
ولكنهم ايضا يتميزون عنهم بشي آخر ، انهم اخذوا في تعليم الشباب في الخطابة
واخذوا من الفلسفة والخطابة وسيلة لجمع المال وتكوين الثروات الطائلة . وهم
كانوا يقصدون التلاميذ الميسرين الذين ينحدرون من الطبقات الراقية في المجتمع
الاثيني ، ويعلمونهم فن ترجيح رأى على آخر ، وكيف يمكنهم الاستفادة من قول
المتحدث ، وبذلك استخدموا قوه الحجة وهي ذات المشكلة التي اهتم بها بارمنيدس
وهيراقليطس في الحديث عن الوجود . ولنقدم لذلك احد الامثلة : ان بارمنيدس
في معالجته لمشكلة الوجود استبعد من الكون المنطقي كل ما لا يقبل الصياغة وفق
عبارات الثبات ، وينتهي الى نتيجة حتمية تفيد الوحدة التامة بين الوجود والقسول .
الوجود في نظر بارمنيدس كما نعلم هو كل ما يمكن ان يكون موضوع حديث منطقي
متناسك ، وما خلا ذلك هو اللاوجود بعينه . وهنا يتضح لنا كيف استطاع بارمنيدس

ان يقيم مطابقه بين ما هو موجود وما هو معقول على هذا الوجود .

ادرك السفسطائيون ان ما يضاف على الوجود عند بارمنيدس وجوداً منطقياً هو القول الذي يمكنه ان يخلق مظهر الوجود على الاشياء التي يهتم بها الرأي . ومن هنا فهم هو لا ان مصدر الخطأ عند المدرسه الايلية يتمثل في الاعتقاد بان الوجود هو الذي يضيف الحقيقة على القول ، على حين الموقف الصحيح يتمثل في ان القول له السبق على الوجود ، وانه هو الذي يعطي الوجود هويته .

اذ ن انطلقت السفسطائية من افكار بارمنيدس التي تعالج مشكلة الوجود ، وعلاقة الوجود بالقول : قدم بارمنيدس الوجود على القول ، وقدمت السفسطائية القول على الوجود . وتقديم القول على الوجود يعنى ضرورة الاهتمام بالنفس في المفتاح الحقيقي للمشكلة وكيفية معالجتها .

ومن اهم الشخصيات السفسطائية التي احتفظ لنا بها تاريخ الفلسفة شخصيه جورجياس وشخصيه بروتاغوراس .

اما جورجياس فقد وفد الى اثينا من صقلية (في حدود عام ٤٢٧ ق م) ليدافع ان احد مواطنيه ، وقد اخذ على الاثينيين عقولهم لغصاحته . وتذكر كبيت تاريخ الفلسفة ان جورجياس ذهب الى ثلاث قضايا رئيسية اودعها مؤلفه " نفسي اللاوجود والطبيعه "

القضية الاولى :

=====

ويشير فيها الى موقفه المركزي من الوجود واللاوجود ، حيث يزعم انه

لا يوجد شيء على الإطلاق ، من الفرض القائل بأنه لا يوجد لا وجود ، فإذا كان هناك لا وجود لتضمن هذا ان شيئاً ما يمكنه ان يوجد والا يوجد في نفس الوقت .
كذلك الوجود غير موجود ، لأنه اذا كان غير موجود كان لا نهائياً ، وإذا كان لا نهائياً فان المكان لا يحويه . فليس الوجود واحداً ولا كثيراً اذن . ولما كان اللاوجود لا يوجد وان الوجود هو لا وجود ، فانه لا يوجد شيء على الإطلاق ، ولا يمكن لنا ان نتصور انفصالا بين الوجود والفكر .

القضية الثانية :

=====

حتى اذا افترضنا ان هناك وجوداً فلن نستطيع ان ندركه . والسبب في هذا انه يلزم ان يكون موضوع فكرنا حقيقه لمجرد وجوده في فكر حتى يمكننا ان نتأكد من ان الوجود موضوع فكرنا . ومن ثم اذا صح ان يكون لا وجود لـ موضوع فكره فقد يحدث كذلك للموجود الا يكون موضوع فكر . ولذا فانه ليس من المعقول ان نقول ان كل ما نفكر فيه موجود .

القضية الثالثة :

=====

ان الوجود لا يمكن التعبير عنه ، او به . آتري لا يمكن نقل الوجود الى الغير . انه اذا افترضنا امكان ادراك الوجود بالحواس وادواته ، فان هذا لا يمنع ان الحقيقه الخارجيه تنقل اليها ما هو مخالف للكلمة المنطوقه . فـ يمكن للمرئي مثلاً ان يصبح مسموعاً بطريق الكلمه ؟ انه من الواضح ان الكلمه ليست هي التي تعبر عما هو خارج عنا ، وانما المعطى الخارجي هو الذي يوحى لنا بالكلمه . ومن ثم فاذا كان الكلام يختلف عن الواقع ، فان هذا يتضمن انه لا يمكن اثبات اللاوجود بأي صورة لانه لا يمكن نقله الى الغير .

على هذا الاساس ذهب جورجياس الى انه لا يمكن للفيلسوف ان يفسق

بين ظواهر العالم (على اعتبار ان الطبيعه الخارجيه للعالم خادعه) وبين القول المنطقي . وانما اقصى ما يمكن ان يصل اليه الانسان يتمثل في تحقيق نوع من الانسجام مع العالم ، ويحرص على استخدام قوه الكلمه بصورة تفيد ، فسي انتهاز الفرص لتحقيق ما هو ملائم له .

اما جيورجياس فقد ذهب الى قضية اخرى هامة يؤكد فيها الانسان مقياس الاشياء جميعا ، وهذه القضية تشير الى تضمنات هامة ان هي تشير اول ما تشير الى ان الرأي الذي نكونه عن الاشياء يختلف باختلاف الناس ، اي اننا يختلف من شخص الى آخر ، ومن ثم فان معنى الاشياء لا بد وان يكون مختلفا عندنا جميعا . ويترتب على هذا انه لا توجد هناك شبه حقيقه متفق عليها بيننا جميعا .

تلك هي اهم الاراء التي ذهبت اليها السفسطائية متمثلة في جورجياس وپروتاغوراس . وهذا الموقف كان يعنى تحولا خطيرا في الفلسفة انه تحول الفكر والنظر من العالم الخارجي الى الانسان ، او من الخارج الى الداخل ، او بصورة اخرى من مبحث الانطولوجيا (الوجود) الى مبحث الاستحولوجيا (المعرفة) . فالقضايا جميعا تقوم على بحث مشكلة المعرفة واللغة . فكيف يستطيع سقراط ان يجمع بيديه الموقف ؟ هذا ما ينبغي علينا ان نتوجه الى فهمه الان .

ادرك سقراط ان نزعه السفسطائية شكيه بلا ريب ، فالمعرفة عندهم وهم ، ومن خلال هذا الوهم تم القضاء على كل معرفه . فكأن الشك عندهم فسي المعرفة كان وسيلة للقضاء على المعرفة بالصورة التي وجدناها عند الفلاسفة القدماء . وهنا كان على سقراط ان يواجه المسألة بصورة او بأخرى ، والمدخل الذي سيتخذه سقراط لمعالجة المشكلة سيتوقف عليه مصير الفكر والنظر ، لذلك بدأ سقراط بدايه واضحه من خلال البحث في الماهيات ، اي ماهيات الاشياء ، لكي يثبت اركان المعرفة ، ولكن هذا البحث يتطلب منهجا دقيقا يعصنا من

من الخطأ الى حد ما ، وقد وجه في منهج الجدل ذاته مدخلا ملائما لتناول مشكلته ونحن نلمس هذا الاتجاه عند سقراط في اكثر من موضع بذكره افلاطون ~~في~~ على سبيل المثال بحث سقراط عن الفضيلة او العدالة او الشجاعة او التقوى او غيرها ، نجد انه يتجه على الفور الى محاوره محدثه من نقطة مركية ليصل الى هدفه في نهاية الامر وهو تعريف هذا الشيء او ذاك ، ولكن هذا التعريف لا يتوصل اليه من يحاور سقراط دفعة واحدة ، ولكنه يتوصل اليه من خلال سلسلة طويلة من الاسئلة والحوار . ويلاحظ ايضا ان التعريف الذي يتجه اليه سقراط في معظم الحالات هو التعريف الجامع المانع ، اي ذلك التعريف الذي نطلق منطقيـا التعريف بالحد . والسؤال الان : هل مجرد الحوار وسلسلة الاسئلة تؤدي الى التعريف بالحد ؟

لا شك ان سقراط وهو الفيلسوف المنظم الدقيق لا يفترض ابتداءً ان مجرد الحوار يؤدي الى الوصول للماهيـة ، وانما نحن نجد الغاية تتحقق عنـده وفقاً لوسيلة معينة ، وهي المنهج . وما يمكن ان نلاحظه بهذا الصدد ان المنهج السقراطي فريد من نوعه في العصر القديم ، وانه جوهر فلسفة سقراط ، وهذا المنهج هو ما اظهره مختلف الكتاب عن سقراط تحت اسماء متعددة ، منها "الشك المنهجي" او "الجدل" على سبيل المثال . ولنا ان نعرف ان الفرنسيين من مؤرخي الفلسفة يفضلون استخدام مصطلح "الشك المنهجي" ، اما الالـمان فيفضلون مصطلح "الجدل" .

والشك المنهجي عند سقراط يقوم على خطوتين هاتين : اما الاولى فهي مرحلة التهمك . واما الثانية فهي مرحلة التوليد .

اما مرحلة التهمك فنجد ان سقراط ينتزع فيها دائما الى تأكيد جعله بحقيقه الموضوع الذي يبحثه ، فيلقي في روع الخصم او المحاور انه يجهل الموضوع تماما ، ثم يبدأ معه في الحوار ليثبت له في ثنايا هذا الحوار عدم معرفته

بالموضوع ، وتلك هما اول خطوه من خطوات التهم السقراطي . ويعتقد محدث
سقراط بصحة موقف سقراط ، وانه حقيقه جاهل ، ويبدأ المحدث يلقي بكل ما لديه
من معلومات وافكار حول الموضوع لكي يرشد سقراط ويدله على الحقيقه ، ولكن
سقراط يستمر في هذا الاتجاه الى ان يكشف لمحدثه بالاسئلة التي يلقيها عليه
ان لا يعرف الحقيقه ايضا ، وهذا ياتي من محاولته ايقاع الخصم في التناقض
الذي يكشف عن حقيقه هامه وهي جهل الخصم ايضا بموضوع الحديث المطلوب
تعريفه . وبالتالي يصبح الجهل هو القاسم المشترك - مؤقتا - بين سقراط
ومحاوره . هذا الجهل كما قلنا انتهى اليه سقراط من مجرد التناقض الذي لاحظته
من ثنايا الحديث . وبطبيعته الحال فان هذا التناقض لا يرجع الى خطأ منطقي
ارتكبه محدث سقراط بقدر ما يرجع الى زيف الافكار والاراء السابقة التي تعلمها
وانتقلت اليه . فضلا عن هذا ان سقراط يكشف في المناوره عن ميزه هامه وهي
انه يعلم انه جاهل . على حين ان محدثه جاهل ولا يعترف بهذا الجهل ، بل
يعتقد ان معرفته هي الحق . هذا هو معنى التهم عند سقراط . ولكن هذا
المنهج لا يكتمل الا اذا استتبع بالخطوه الثانية او ما نطلق عليه مرحلة التوليد .

وفي مرحلة التوليد تأتي اهميه الافكار السقراطية ، اذا اننا كما نعلم
من المحاورات ان الاسئلة التي يلقيها سقراط على محدثه تثير الافكار في نفسه
ونفس الحاضرين وهنا يأتي دور سقراط . يبدأ سقراط من حديثه بحث الافكار
الشائعة لدى الناس لكي يصل الى ماهية الاشياء ، وبعد ان يتوصل الى ماهية
الشيء او ماهيات متعددة ، يشير الى محاوره بأي تعريف يرضى او يقبل ، هل
بالتعريفات الزائفة ، ام بالتعريف الصحيح الذي تم التوصل اليه اخيرا . ولهذا
وجدنا سقراط يستتج كل الحالات التي تنطبق على الشيء موضوع البحث ، ويكشف
عن كل الاوجه التي تتصل بالموضوع حتى ينتهي الى التعريف الصحيح . ومن
الملاحظ ان سقراط في بحثه هذا كان حين يتوصل الى تعريف ما يتزع دائما الى
اثبات كل الاشياء الاخرى المخالفة لهذا التعريف ، ثم يطابق بين التعريف الصحيح

والتعريف عن طريق التضاد ، ليثبت للخصم ان هناك حالة واحدة فقط ينطبق عليها
التعريف الصحيح ، اما التعريف الزائف فينطبق على عدد كبير من الحالات . وتلك
اول خطوه في بناء العلم بالاشياء او التوصل للماهيه .

اذن يتضح لنا ما سبق ان وجود سقراط ضرورة تقتضيها المجتمعات
حين يتأزم الفكر فيها ، وهكذا كان الحال في بلاد اليونان في عصر سقراط ، مما
دفع بهذه الشخصية العبقريه الى ساحه الفكر ليعيد الامور الى وضعها الصحيح ،
ويخلص الامم من ازمتها . حقيقة - كما يرى لنا تاريخ الفلسفة - لقد استشهد
سقراط في سبيل الدفاع عن آرائه وافكاره التي قيل انها مفسده للعقول وللشباب
وكانت امام سقراط الفرص المتعدده ليلوذ بالفرار او يتراجع عن افكاره ، او يسترحم
قضائه قبل تجرع السم ، ولكنه ابي ورفض كل هذا ، وفضل الموت بشجاعه عن خيانه
صوت الضمير والحق بداخله . يقول سقراط في نهايه دفاعه امام قضاة اثينا
" لنقلب النظر في الامر ، وسنرى ان ثمة بارقه قويه من الامل تبشر بان الموت خير .
فاجدى اثنتين : اما ان يكون الموت عدما وغيوبه تامه ، واما ان يكون كما يروى
عنه الناس تغيرا وانتقالا للنفس من هذا العالم الى عالم آخر . فلو فرضتم فيسيبه
انعدام الشعور ، وانه كرقده النائم الذي لا تزجه حتى اشباح الرؤوس ، ففسيبه
الموت نفع لا نزاع فيه ، لانه لو اتيج لانسان ان يقضي ليله لا يززع نعاسه
فيها شي ، وحتى ولا احلامه ، ثم قارنها بما سلف في حياته من ليال وايام ، وسئسل
بعد ذلك : كم يوما وليلة قضاها بين اعوامه وكانت ابهج من تلك الليله واسعد ؟
فلا احسب احدا - ولا اختبر بالقول احدا - بل لن نجد حتى اعظم الملوك
بين ايامه ولياليه كثيرا من اشباهها . فاذا كان الموت كهذا فانعم به ، وليستس
الخلود اذن الا لهلوا احده : اما ان كان الموت ارتحالا الى مكان آخر ، حيث
يستقر الموت جميعا كما يقال ، فاي خير يمكن ان يكون اعظم من هذا ايها
الاصدقاء والقضاء . واذا كان حقا انه اذا ابلغ الزجل ذلك العالم الادنى
خلص من اساطين العدل في هذا العالم ، والغى قضاء بمعنى الكلمه الصحيح .

اذ يقال ان القضاء هناك من ايدى مينوس، ورا دامتوس، وايكوس، وترتوليموس،
وسائسرا بناء الله الذين عمروا حياتهم باقم الاخلاق، فما احب الى النفس
ذاك الارتحال، وهل يضمن الرجل بشي* اذا اتج له ان يتكلم مع اورفيوس، وموسيوس،
وهزيود، وهوميروس؟ كلا لو كان هذا حقا فذروني امرة مرة ومرة، فأصادق متا عارائعا
في مكان استطيع فيه ان اتحدث الى بالاميدس، واجاكس بن تلابون، وغيرهم
من الابطال القدامى الذين تجرعوا المنون بسبب قضاء غالم، ولاظنني حين
اقارني الان الامي بالامهم الا مغتبطا مسرورا وفوق هذا سوف اتكلم من استئناف
بحثي المعرفة الحق، والمعرفة الزائفة، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثاني،
وسأكشف عن الحكيم الصحيح، ومن يدعى الحكمة باطلا. بماذا يضمن الرجل
ايها القضاء، اذا اتج له ان يمتحن قائد الحملة الطروادية الكبرى او اذ يمس
او سفوس وغير هو* ممن لا يقعون تحت الحصر رجالا ونساء؟ الا ما اعظمها
غبطه لا تحد تلك التي اجدها في نقاشهم ومحاورتهم، لانهم في ذلك العالم
لن يقضوا على احد بالموت من اجل هذا. كلا ولا ريب هذا فضلا عما يصادف
الناس في ذلك العالم من سعادة وعزت على هذه الدنيا فان صح ما قال فهم
ثمه خالدون.

فابتسموا اذن للموت ايها القضاة واعلموا علم اليقين انه يستحيل على
الرجل الصالح ان يصاب بسوء، لا من حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الالهة،
ولن تهمل ما يتصل به، كلا، وليست ساعتى الازمة قد جاءت بها المصا دفقة
العمياء، فلست ارتاب في ان الموت مع الحرية خير لي، ولذلك لم تشر مشيرتي
بشي*. ولست لهذا غاضبا من المدعين، او ممن حكموا علي، فما نالني منهم
اساة، ولو ان احدا منهم لم يقصد الى ان يعمل معي خيرا فقد اعانيهم
لهذا عتابا رقيقا.

وان لي عندهم لرجاء، فانا التمس ايها الاصدقاء، اذا ماشب ابنائسي،

ان تنزلوا بهم العقاب ، واحب ان تؤذهم كما آذيتكم ، وذلك ان بدا منهم اهتمام
بالثروة ، او بأى شيء ، اكثر مما يهتمون بالفضيلة ، او اذا هم ادعوا انهم شـيـيء ،
وكانوا في حقيقته الامر لا شيء . . اذن فانحوا عليهم باللائمة كما فعلت معكم ،
لا همالهم ما ينبغي ان يبدلوا فيه عنايتهم ، ولظنهم انهم شيء على حين انهم
في الواقع لا شيء . . فاذا فعلتم هذا ، اكون قد نالني ونال ابنائى العدل على
ايديكم .

لقد ازقت ساعه الرحيل ، وسينصرف كل منا الى سبيله ، فانا الى
الموت واتم الى الحياه ، والله وحده علم بايهما خير .

الفصل الثامن

أفلاطون حياته ومؤلفاته

حياته :
=====

ولد افلاطون حسبما تزعم الكتابات المختلفة في اثينا لاسره عريضة
كان لها الصدارة في الحزب الارستقراطي ، وتبوأت مكانه سياسية عالية فسياسي
اثينا .

نهل افلاطون من ثقافة الطبقة الارستقراطية وقرأ شعر هوميروس ،
ونظم الشعر التمثيلي ، ثم درس العلم المختلفة وظهر ميلا قويا للرياضيات
وتتلمذ على احد اتباع هيراقليطس واطلع على كتب الفلاسفة .

تعرف الى سقراط وهو في العشرين من عمره عن طريق بعض اشقائه
واقاربه ، وكان هو لا يجلسون الى سقراط دائما ، الا ان افلاطون احب بسقراط
فلازمه .

وفي الثالثة والعشرين من عمره اغتصب بعض اهله واصدقائه السلطة
بمساعدة اسبرطه ، وارادوا ان يقلدوه مناصب هامة ، ففضل الانتظار . وطغى
الارستقراطيون وقتلوا خصومهم وهادروا ممتلكاتهم ، ثم ما لبثوا ان انقسموا على
انفسهم ، فاشاعوا الفساد في المدينة . وقد استطاع الشعب ان يهزمهم ، وانتصرت
الديمقراطية ، وهنا اراد افلاطون ان يمد يده للمعاونة في ترسيخ العدالة في
بلاده ، ولكن سرعان ما اتت الديمقراطية على كل ما تبقى من الفكر فاعدم سقراطه
ولذا يشرف افلاطون من السياسة ، وذهب الى ان الحكومة العادلة لا تحكم البلاد
ارتجالا ، وانما يجب ان يهتد لرجالها بالتربية والتعليم ، فانفق حياته يكسر
في النظام السياسي من خلال الفلسفة .

وموت سقراط حزن افلاطون وغادر اثينا الى ميغارى وهناك قضى فترة

من الزمن ، ثم قصد مصر وتورينا . وفي مصر اتصل بالعلماء ورجال اللاهوت . وبينما هو في مصر نشبت الحرب بين اسبرطه واثينا ، حيث حالف ملك مصر اسبرطه فاضطر افلاطون الى مغادره مصر الى اثينا التي اقام بها فترة الحرب حيث كرس وقته للدرس والاطلاع . وما ان انتهت الحرب حتى رحل الى جنوب ايطاليا فوقف هناك على اصول المذهب الفيثاغورى . وفي هذه الفترة تعرض لبعض انواع الملاحقه السياسية من اعدائه الذين وشوا به عند الملك ، فامر باعتقاله ووضع في سفينه اقلعت به وبيع في سوق الرقيق حيث اقتداه رجل من قورينس كان سبق له معرفته في المدينه .

ولما عاد الى اثينا انشأ في عام ٣٨٧ ق م . مدرسته المشهورة التي سميت بالاكاديمية ، وظل يعلم فيها ويكتب اربعين سنة . وفي المدرسة كانت تتداول جميع انواع المعارف والعلم ، حيث كان العلماء يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والاخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم .

مؤلفاته :
=====

حفظت مؤلفات افلاطون ووصلت اليها اكثرها ، وقد استطاع النقاد ان يستبعدوا الكتابات المنسوبة اليه . والمعروف ان مؤلفات افلاطون دونت على هيئة محاورات دون فيها اراءه ، ولهذا السبب فقد رتب المؤلفات على حسب الحوار او موضوعه . وحسب الترتيب الحديث يمكننا ان نصنف محاورات افلاطون كما يلي :

١ - محاورات يغلب عليها الطابع السقراطي ، حيث يمثل افلاطون فيها دور التلميذ الذي يريد ان ينقل تعاليم معلمه بصدق وامانه لينقلها من النسيان والفقدان . وهذه المحاورات هي :

— أقریطون ، وفيها يذكر ما عرضه أقریطون ثم جواب سقراط .

• أوطيفرون ، وفيها يصف فيها موقف سقراط من الدين بآراء هذا المتنبي المشهور المثل لرأى الجمهور .

— هيبياس الاصغروهي بحث في علاقة العلم بالعمل ، وفي ان الذي يأتي الشرعدا هل هو احسن او ازدا من الذي يأتيه عن غيرعد .

— القبيادس، وفيها فكرتان هما : ان ما هو عدل فهو نافع ، فلا تنافي بين العدالة والمنفعة . والثاني ان معرفه الذات ليست معرفه الجسم ، بل معرفه النفس، والنفس الانسانية فيها جزء الهى هو العقل .

— هيبياس الاكبر، وهي في الجمال ما هو ، ويعتقد ان الاكبر والاصغر يدلان على الاطول والاقصر .

— خرميدس، وهي في الفضيلة ولها ثلاثة حدود هي : الاول انها الاعتدال في العمل ، والثاني انها عمل ما هو خاص بالانسان بما هو انسان ، والثالث انها علم الخير والشر .

— لا خيس ، وهي في تعريف الشجاعة .

— ليسيز ، وهي في الصداقة .

— بروتاغوراس، وهي في السفسطائي ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعلم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة وحده ام كثره ، وفي ان من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر ، انه ما من احد يريد لنفسه الشر .

— ايون ، وهي في الشعر وشرح الالياذ .

٢ — محاورات تمثل مرحله تفكير اوسع واعمق لانها توجه الى نظريه
المثل ، وهذه المحاورات مثل :

— جورجياس ، وهي في نقد بيان السوفسطائي ، وفي انه الفن شـي
خطر من حيث انه يقدم الحجج للشهوه دون البحث في الخير والشر ، وفي اصول
الاخلاق .

— مينون ، ويحاول فيها ان يجد الفضيلة ، فيعرض نظريته المشهورة
في ان العلم ذكر معارف مكتسبه من حياة سابقه على الحياة الارضية .

— اوتيديموس وفيها يحمل على السفسطائية ويبين انه يمتنع تعلم الفضيلة
من غير معرفه برهانية .

— اقراطيلسوس ، وفيها يفحص عن اصل اللغة ، هل نشأت من مجرد
الاصطلاح ، ام من محاكاة الاشياء وافعالها .

٣ — محاورات يعرض فيها افلاطون لنظريه المثل ، وفيها قمه الادب والجمال
الفني عند افلاطون ، وهي : —

— فيدون ، حيث يصور المثل الاعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس
ويروى قصة موت سقراط .

— المأدبه ، وفيها يدرس الحب ، ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي .

— الجمهوريه ، وفيها يرسم المدينه المثلى .

— فيدروس ، وفيها يعود الى موضوع المحاورات السابقة حيث يمحورها
ويهد بها .

٤ — محاورات تمثل مرحلة جديد ، في الوجود ، وتعد بمثابة مرحلة
تعمق في نظرية المثل ، وهي

— بارمنيدس ، وفيها يراجع نظرية المثل ثم ينقد المذهب الايلي

— تيتياتوس ، وفيها يجد العلم ، ويعلل الخطأ ، ويشرح الحكم
في حالتها الصدق والكذب .

— السفسطائي ، وفيها يحاول ان يجد حدا للسفسطائي ، ثم يتكلم
من الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف المعاني الى اجناس وانواع ، ويعود الى مسألة
الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود .

٥ . — محاورات يطبق فيها افلاطون نظرية المثل على ضوء النتائج التي انتهى
اليها في محاورتي السفسطائي وبارمنيدس ، وهي : —

— السياسي ، وفيها يسأل ما هو ، ويعود الى مناقشة مسائل سبق عرضها
في الجمهوريه .

— فيلابوس ، ينظر فيها الى منهج البحث العلمي ، وفي الفن وشروطه ،
وفي اللذة والاخلاق .

— تيمائوس ، نجد ، يصور تكوين العالم ، ويذكر الصانع والطبيعة اجمالا وتفصيلا

— اقريطياس ، وفيها يصور المثل الاعلى للجماعات البشرية بوصفها كانت
عليه اثينا في زمن متقدم .

— القوانين ، وفيها تشريع ديني ومدني وجنائني ، وفي هذا الكتاب

لا تظهر شخصية سقراط .

وفي المحاورات بأسرها نجد أن أفلاطون استخدم أسلوب الدراما والمناقشة والشرح المرسل . الدراما موجودة فيها لأن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وكل الظروف ، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص يصورهم أبلغ تصوير ، ويدمجهم في حوادث تستحوذ اهتمام القارىء وتشد انتباهه حتى النهاية ، وقد جمع فسي ثانيا الحوار الدرامى بين النكتة والسخرية . وأما المناقشة فهي نسيج المحاور ، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها ، خاصة حين يسأل سقراط محدثيه رأيهم ويناقشهم ويرد عليهم . وأما الشرح فيمثل الخطاب والقصة ، بالخطاب يؤيد قضية ، ويصدر فى الغالب عن محدثي سقراط ، ويقلد به أفلاطون طريقة المتكلم وغالبا ما يكون المتحدث سوفسطائى أو خطيب . وأما القصة فقد اصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا يمكن البرهنة عليه . ولكن ما هي المحاور أصلا ؟ وما هو رأى اميل برهيه فيها ؟

تشتمل المحاور الاقلاطونية ، بدرجات متفاوتة من التمازج ، على ثلاثة مظاهر : فهي تشيلية ، وفي غالب الأحيان نقاش ، وفي تتضمن أحيانا عرضا متسقا مطردا .

انها تدخل بادیء ذی بدء فى عداد الأدب التشيلى : فتارة بشار بوضوح الى المكان والزمان والظروف ، كما فى بروتاغوراس ، بل كثيرا ما تدرج المحاور

عسها ، كما فى المأدبة ، فى سياق قصة ، وطورا على العكس ، وهذا الكسسر
تواترا ، وطردا مع تقدم أفلاطون ، تبدأ المحاوراة بصورة مباغتة وبلا تمهيد ، وثمة
محاورات يبرز طابعها التمثيلى بـروزا لافتا للنظر بحكم حيوية شخصياتها وغرابية
وقائعها التى تحتبس لها أنفاس القارىء ، وهناك محاورات أخرى يختفى فيها ،
أو يكاد ، كل أثر للحياة الدرامية ، وإن لم يخل أى منها ، حتى أكثرها جفافا
وعجفا . مثل فيلابوس أو السفطائى ، من قدر من الدعاية والهجاء ، وأبـسـر
شخصيات المحاورات اطلاقا سقراط ، ومن بعده من كانوا على صلة بسقراط ، من
سفسطائيين أو فلاسفة أغراب وفتيان من أسر عريقة فى أثينا ، ورجال سياسة ممن
المدينة ، وعلى كل حال ، وكما فى ملاهى أرسطوفانس ، أشخاص معروفون ممن
الجميع ، والعديد منهم لا يزال على قيد الحياة ، وأكثرهم يمت بصلة قرىسى
أفلاطون ، وفى محاورات الشيخوخة وحدها تتدخل شخصيات خيالية ، لا تدب فى
عروقها حياة حارة ، نظير العريب فى السفطائى وفى القوانين ، أو فيلابوس .

معروفة هى الصور التى كان يطيب لأفلاطون أن يصورها سقراط : سقراط
محاوراة بروتاغوراس يوم كان لا يزال فى ريعان الشباب وبلا سطوة أو حجة بسين
ظهرائى السفطائيين المومنين والداعى الصيت ، وسقراط الذى كان على أتم
وعى برسائله الأخلاقية والاجتماعية فى الدفاع ، وسقراط الذى يبلبل ضـمير
القييادس فى المأدبة ويكشف لمينون عن جهله ويرسل فى أطرافه الخدر كما تفعل
الرعاة ، وسقراط " مولد العقول " فى ثياتيتوس ، وأخيرا المدافع عن الحسنة
الفلسفية فى غورغياس وفى مينون . ثم يختفى سقراط ، وتختفى معه الحيويـة

التشيلية للمحاورة ، ويبدو أنه من غير المحتمل أن يكون سقراط الشاب ، الذى يتشقف فى فيدون بمطالعة انكساغوريس أو يقدم فى بارمنيدس نظرية المثل الى الفيلسوف الايللى المشهور ، أحدا آخر غير أفلاطون نفسه .

حول سقراط يلتزم شمل جمع غفير من السفسطائيين والخطباء والشارح والشعراء والمتنبئين ليضع المعلم حكمتهم على محك الامتحان : ويحاكى أفلاطون شخصياتهم محاكاة ساخرة ولا تخلو من قسوة : ومن هؤلاء هيبياس الذى يتباهى بأنه يعلم ويزاول الفنون طرا : وبووتاغوراس الذى لا يعرف كيف ينهى نقاشا بداه حول امكانية تعليم العدالة الا بأن يروى خرافة : وغورغياس الخطيب الذى يريد أن يكون تعليمه تقنيا صرفا دون مهالة بعدالة قضيته ، وأيون ، شارح هومروس ، الذى لا يصدع الا بأمر الوحي والالهام ، مثله مثل الشاعر ، وأوطيفرون القديس المزعوم ، الذى ينفى أن يتحاشى الرجس الدينى أكثر مما يريد تفادى الاجحاف والجور .

يأتى بعد ذلك الشبان والفتيان ، بدءا بخارميدس ، الكريم المحتشد ونسيب والد أفلاطون ، الذى كان يمثل نموذج ذلك التحفظ وذلك التحشم فى السلوك وفى القول ، الذى كان يقال له العفة ، وانتهاء بقليقليس ، الطمسوح الوضع النسب فى محاورة غورغياس ، الذى كان يجمع بين الذكاء والثقافة وتعملم فى صدره رغبة حارة فى فرض نفسه على الاثينيين .

وفى المقام الأخير بورجوازيو أثينا وساستها ، ومنهم اقريطياس الطاغسية ،

قريب أفلاطون ، الذى يتخذ من سقراط فى خارميدس موقفا غنيما لا مراعاة فيه ، ولاخيس ونيقياس ، وهما عسكريان متازان يقمان فى حيرة من أمرهما اذا ما وجه اليهما أحد ، فى المناقشات الاستراتيجية ، سؤال عما ينبغي أن يتعلمه الشاب ، وأخيرا أنيطوس ، الشخصية الهائجة على القلق فى محاورة مينون والهورجـوازي المحافظ الذى يتوجس خيفة من حرية فكر سقراط وان يتورع عن توجيه الاتهام اليه أمام القضاء .

تتميز عدة محاورات بنفس درامى متصاعد وبأزمات ما غمما تتعقد وتتشاقم على منوال التشيليات التى تقدم على خشبة المسرح . وتارة يقتبس الحوار من معين الحياة العادية ، كما فى المأدبة ، حيث يقوم كل مدعو من المدعوين ، بعد أن يشرب ، بكهل المديح للحب ، وطورا من معين الأحداث الدرامية التى رافقت محاكمة سقراط وموته ، بيد أن نمو النفس الدرامى ينبع فى بعض الأحيان من طبيعة الشخصيات بالذات ، وهكذا فقد يتفق أن تتوقف المحاورة نتيجة لفراغ صبر أحد المتحاورين ورفضه الاستمرار فى إخضاع نفسه لفحص سقراط ، وحينما يواجه سقراط شخصا ميالا بطبعه الى النزق والاحتداد ، نظير قليقليس فى غورغياس ، ينفذ الحوار عرضة فى كل لحظة وأن للتوقف ، ومحاورة غورغياس هى التى تقدم لنا ، فى جملتها ، أربع مثال على الحركة الدرامية : ثلاثة فصول مترابطة أقوى الترابط : محادثات سقراط الثلاث مع غورغياس وبولوس وقليقليس : فغورغياس ، الذى لا يرى سوى الجانب التقنى الصرف من تدريب الخطيب ، يعجز عن تعيين غاية أخلاقية لفنه : وبولوس لن يستخدم فن الفصاحة لغرض فاسد ، وإنما فقط لأنه شديد

الوجل لأنه يوقر الأحكام المسبقة ، وفي قبالة ينتصب على العكس شخص غني ،
مثل ، قليقليس : وهو سيجد في مدرسة غورغياس لا كايحا ، وإنما على العكس
أداة لممارسة عنفه . وعلى هذا النحو فإن جميع النتائج المترتبة على موقف غورغياس
الفكري تدور أمام أنظارنا على نحو حي وتشيلي .

أمام مثل هذه الحيوية النابضة تسأل بعضهم عما إذا لم يكن أفلاطون
رسم ، تحت غطاء محاورى سقراط الذين قضى معظمهم نحوه منذ زمن بريسيد ،
الى تصوير اشخاص أحياء ، ومن المحقق أن أفلاطون لا يلقى بالآ على الإطلاق
للتسلسل الزمنى الذى كان يفترض به أن يتقيد به فيما لو كان قصده فعلا تصوير
اشخاص من زمن شباب سقراط أو كهولته . ومن جهة أخرى ، فإن بعضا من هؤلاء
الأشخاص ، حتى فى محاورات المرحلتين الأولى والثانية ، معروفون من قبلنا ،
ومنهم على سبيل المثال قليقليس ، أو السفسطائيان اوشيديموس ودونيوسودوريس
الذان كان أفلاطون أعطاهما الدور الأول فى محاوراة اوشيديموس ، على أنسه
لا يحق لنا إطلاقا أن نفهم تناظرا بين كل شخص من هؤلاء الأشخاص ، المعروفين
كانوا أم مجهولين ، وبين معاصرى أفلاطون ، والحقيقة فيما يبدو هى أن أكثر
الشخصيات التى رسمها أفلاطون لاتعدو أن تكون صوراً ذات قصات عامة
رسمت باقتضاب ، ومن ثم فإنها تبقى ، وإن نهضت بالحياة ، عمومية القية ، وهذا
ما أتاح لأفلاطون بطبيعة الحال أن يسقط على هذه الشخصيات مشاغل عصره
واهتماماته هو نفسه .

وسواء انطوت المحاوره أو لم تنطو على قيمة تشيلية ، يبقى الجزء الدائم والجوهري من المحاوره هو النقاش ، خلا بعض الاستثناءات ، فردا على سؤال محدد (وعلى سبيل المثال : ما العدالة ؟ هل يمكن تعلم الفضيلة ؟) يجيب المجاب بصيغة معينة : وهذه الصيغة هي التي توضع على حجر محك النقاش ، طبقا للقاعدة اليتيمة التي نص عليها في مینون : " ان النقاش (أو الجدل) لا يقتضى من المجاب أن يعطى أجوبة صحيحة فحسب ، بل أجوبة نابغة ما يقرباً منه يعرفه " . يفترض النقاش ان طائفة بكاملها من المسلمات أو القروض ، لتجسرى المقابلة بينها وبين القضية المطلوب نقاشها ، للتحقق مما اذا كانت هذه القضية تنطق أو لا تنطق مع تلك المسلمات أو القروض . فان ردت الصيغة الأولى ، اقترح المجاب ثانية ، ثم ثالثة ، وهكذا دواليك ، دون أن يتأدى ذلك في كثير من الأحيان الى أية نتيجة نهائية ، ومن ذلك مثلا أن خارميدس ، في المحاوره التي تحمل اسمه ، يجيب ، رداً على سؤال سقراط عن طبيعة العفة ، بأنها سلوك " من يسلك بدقه وتؤدة " ، لكن بما أن خارميدس يعترف ، من جهة أخرى ، بأن العفة هي من الأمور الجميلة ، وقرباً أن سلوك من يسلك بسرعة أجل مسن سلوك من يسلك ببطء ، يترتب على ذلك أن صيغته تخالف ما يقر هو نفسه بأنه حق . ومن ثم يتعين عليه أن يتخلى عنها ويتقدم بصيغة أخرى .

ليس النقاش أو الجدل ان في أي درجة من درجاته ، كما في حوارات السفسطائيين ، مواجهة بين رأيين متعارضين ، يؤيد كلا منهما محاور : فالجواب هو وحده الذي يفصح عن آراء موجهة ، أما سقراط فهو " لا يعرف شيئاً

سوى أنه لا يعرف شيئاً" ولا دور له غير أن يفحص أو يمتحن المجاوب، ليبين له
أهوى غلق أو لا يتفق مع ذاته .

ومن حيث المبدأ سيقى الجدل الافلاطونى على الدوام ما كانه منسند
البداية فى المحاورات السقراطية ، فمحاوره ثياتيتوس تنفحص على التوالى مختلف
آراء ثياتيتوس فى العلم ، كما تدحض محاوره هيبياس الأكبر ظنون هيبياس
المتعاقبة فى الجمال ، غير أن الاطار الخارجى والدلول لا يعتان أن يتهد لا
شيئاً فشيئاً ، وبالفعل ، ان المحاورات السقراطية فحص للأشخاص بقدر ما هى
فحص لظنوفهم ، بل ان الاهتمام يتركز على فحص الأشخاص أكثر منه على فحص
الظنون . فليست مفاهيم العفة والشجاعة والتقوى هى بذاتها ولذاتها موضوع
البحث ، وانما بيت القصيد معرفة ما اذا كان الأشخاص الذين يملكون هذه
الفضائل أو يعتقدون أنهم يملكونها يعرفونها ، وبكلمة واحدة ما اذا كانوا
يعرفون أنفسهم فعلاً ، وفائدة النقاش ستكون فى هذه الحال " معرفة الذات " .

لكن يبدو أن مركز اهتمام افلاطون ، طردا مع تنائيه عن دائرة التأشير
السقراطى ، انتقل من الأشخاص لينصب على الوقائع ذاتها ، ومن ثم مسائل
يعلق قيمة أكبر على النتيجة التى يتم احرازها . لنقارن مثلاً بين بروتاغوراس وسومينون ،
فهما تعالجان موضوعاً واحداً : هل يمكن تعلم الفضيلة ؟ لكن سقراط يكتفى فى
أولى تينك المحاورتين بأن يضع بروتاغوراس على خلاف مع ذاته ، اذ يجيب اول
الأمر بنعم ثم بلا ، فما يوضع على محك التمييز ليس الموضوع نفسه ، وانما

ادعاء بروتاغوراس ، أما في محاورته مينون فان أفلاطون ، وقد صار في أرجح الظن في تلك الفترة رئيس الأكاديمية ، يشير إلى الطرائق الإيجابية في البحث والتعليم . بل أكثر من ذلك ، فقد يتفق في المحاورات الأخيرة أن تغيب الطريقة السقراطية تماما عن الذاكرة : ففي فيلايوس ، مثلا ، لا يمثل الجدال كما في السابق فسي فحص سقراط للمجواب ، بل يشتمل على أطروحتين متناقضتين تتواجهان ، واحداهما يؤيدها سقراط نفسه .

هكذا فقد الجدال ، في مجرى نشاط أفلاطون الأدبي ، شيئا فشيئا أهميته التشيلية والانسانية ، ونزع إلى التحول إلى منهج غير شخصي يعنى بالقضايا لذاتها . أما المظهر الثالث الذي ميزناه في محاورات أفلاطون فهو العرض المتسق المطرد ، هذا العرض يتهدى ، في محاورات المرحلتين الأولى والثانية ، في شكلين تجمع بينهما آصرة قرينة : الخطاب الذي يحاس عن أطروحة ، والأسطورة التي تروى وتسرد ، أما الخطاب الذائد عن قضية فيوضع في العادة على لسان محاوري سقراط ، وغالبا ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة ، ومن قبيل ذلك أن يعرض سفسطائيون رأيهم في محاضرة علنية في ظاهر من الأبيسة ، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكي ساخرا أسلوب بروتاغوراس أو بروديقوس أو غورغياس : وفي أحيان أخرى لا يأخذ الخطاب شكل محاضرة سفسطائية ، ولكنه يبقى يمت بصلة نسب إليها ، ومن هذا القبيل مديح الحب في المأدبة حيث يحاكي أفلاطون ساخرا على التوالي أسلوب كل من الخطيب ليسياس (خطاب فيدروس) ، وجورجسياس

(خطاب أفلاطون) ، وكذا لك خطاب قليقيس في جورجياس ، أما خطاب ليسياس في فيدروس فنغرضه أن يضرب مثلا عيانيا على عيوب أسلوب الخطباء . بيد أن جميع هذه الخطب المتسقة تؤدي في الحقيقة ، وبمنوع ما ، دورا تنفيرا من الطريقة العلمية حقا في البحث ، أي الجدل . أماسقراط ، فلا يتقن فن الخطب الطويلة ، (بروتاغوراس) ، وإذا ما حاول محاورة ، لميل طبيعي في نفوسهم أن يتخلصوا من النقاش بالقائهم خطبا (نظير ما يفعل بروتاغوراس) ، وإذا كانوا دوما على استعداد ، نظير قليقيس ، للانسحاب من اللعبة عند ما لا يدع لهم شيء . غير أنه مجالا للكلام ، فإن سقراط يشتكي ، على العكس ، من أن بروتاغوراس ، لا يريد التمييز بين " نقاشيين أشخاص يطلبون الاجتماع واللقاء فيما بينهم وبين خطاب برسم الشعب " . ذلك أن بيت القصيد في الخطاب اقناع السامع عن طريق مداهنة ظنونه ومسالمة المسبقة ، وليس سلب الحقيقة والثبات مع الذات .

بيد أن أفلاطون لم يقف على الدورام ، ولأن حياته ، هذا الموقف المعادي من فن الخطاب ، بل نيتو على السكن . فالحج له مكانا ما ونى يكبر فطرائق الاقناع تحتفظ بأهميتها وبقيمتها متى ما كان المطلوب فرض وجهات نظر لا تحتمل دقة وصراحة في البرهان على صحتها . فلذلك من هذا المنظور بين القوانين ، وهو من مؤلفات شيخوخته ، وبين الجمهورية : ففي القوانين ينتفىس وجود النقاش ، ولكن تحل محله بالمقابل ، وبالنسبة الى كل منظومة من القوانين ، دياجة مطولة ، الفرض منها انتزاع الاقتناع لا البرهان ، ومن هذا القبيل الدياجة المشهورة ، في الكتاب العاشر ، للقوانين ذات الصلة بالدين ، ولطريقة أفلاطون

هذه تأثير عظيم ، وهي تتجاوز كونها مجرد مسودة لموعظة أخلاقية لتصير ، فيما بعد ، هي الفلسفة بكاملها تعريفا . وقد أبان أفلاطون على كل حال ، منذ محاورته فيدروس ، أن ثمة إمكانية لإصلاح فن الفصاحة ، وأوضح كيف يمكن أن يكتسب الخطاب تماسكا وتساوقا إذا ما قرن بالجدل ، وقد ضرب مثلا في المحاورته نفسها على هذا الأسلوب الفخم والخطابي كاشفا عما بينه وبين حيوية المحاورات الأولى ولون عيبتها من تضاد .

أما الأسطورة فلا تعد وبادي ذي بد ، أن تكون للخطاب حلقة ، وبصفتها هذه تحتل مكانها لدى السفسطائيين أو الخطباء الذين يحاكيهم أفلاطون . محاكاة ساحرة ، ومن هذا القبيل مثلا أسطورة بروميشيوس كما يرويها بروتاغوراس ، أو أسطورة ميلاد ايريس في يحامى عن أطروحة ، والأسطورة التي تروى وتسرده ، أما الخطاب الذائد عن قضية فيوضع في العادة على لسان محاورى سقراط ، وغالبا ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة ، ومن قبيل ذلك أن يعرض سفسطائيون رأيهم في محاضرة علنية في ظاهر من الأبهة ، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكى ساخرا أسلوب بروتاغوراس أو بروميشيوس أو جورجياس ، وفي أحيان أخرى لا يأخذ الخطاب شكل محاضرة سفسطائية ، ولكنه يبقى يمت بصلة نسب إليها ، ومن هذا القبيل مديح الحب في المأدبة حيث يحاكي أفلاطون ساخرا على التوالي أسلوب كل من الخطيب ليسياس (خطاب فيدروس) ، وغورغياس (خطاب أغاثون) ، وكذا لك خطاب قليقليل في غورغياس ، أما خطاب ليسياس فليس فيدروس معرضه أن يضرب مثالا عيانيا على عيوب أسلوب الخطباء ، بيد أن

جميع هذه الخطب المتسقة تؤدي في الحقيقة ، وبنوع ما ، دورا تنفيريا من
الطريقة العلمية حقا في البحث ، أي الجدل ، أما سقراط ، فلا يتقن فن الخطب
الطويلة " (بروتاغوراس) ، وإذا ما حاول محاوروه ، لميل طبيعي في نفوسهم ،
أن يتصلوا من النقاش بالقائهم خطابا (نصير ما يفعل بروتاغوراس) ، وإذا كانوا
دوما على استعداد ، نظير قليقليس ، للانسحاب من اللعبة عند ما لا يدع لهم
سقراط مجالا للكلام ، فإن سقراط يشتكى ، على العكس ، من أن بروتاغوراس
لا يريد التمييز بين " نقاش بين أشخاص يطلبون الاجتماع واللقاء فيما بينهم وبين
خطاب برسم الشعب " (المصدر نفسه) . ذلك أن بيت القصيد في الخطاب اقناع
السامع عن طريق مدهنة ظنونه وملائة أحكامه المعبقة ، وليس طلب الحقيقة
والوثام مع الذات .

بيد أن أفلاطون لم يقف على الدوام ، وعلى مدى حياته ، هذا الموقف
المعادي من الخطاب ، بل يبدو على العكس أنه أفسح له مكانا ما ونى يكبر
فطرائق الاقناع تحتفظ بأهميتها وبقيمتها متى ما كان المطلوب فرض وجهات نظر
لا تحتمل دقة وصراحة في البرهان على صحتها ، فلنقارن من هذا المنظور بـ
القوانين ، وهو من مؤلفات شيخوخته ، وبين الجمهورية : ففي القوانين ينتفى
وجود النقاش ، ولكن تحل محله بالمقابل ، وبالنسبة إلى كل منظومة من القوانين ،
د الحاجة مطولة ، الغرض منها انتزاع الاقتناع لا البرهان : ومن هذا القبيل
الد الحاجة المشهورة ، في الكتاب العاشر ، للقوانين ذات الصلة بالدين ،
ولطريقة أفلاطون هذه تأثير عظيم ، وهي تتجاوز كونها مجرد مسودة لموعظة

أخلاقية لتصير، فيما بعد، هي الفلسفة بكاملها تقريبا، وقد أبان أفلاطون على كل حال، منذ محاوره فيدروس، أن ثمة إمكانية لإصلاح فن الفصاحة، وأوضح كيف يمكن أن يكتسب الخطاب تماسكا وتساوقا إذا ما قرن بالجدل. وقد نرب مثلا في المحاوره نفسها على هذا الأسلوب الفخم والخطابي كاشفا عما بينه وبين حيوية المحاورات الأولى ولونعيتها من تضاد.

أما الأسطورة فلا تعد وبادي ذي بدء أن تكون للخطاب حلية، وبصفتها هذه تحتل مكانها لدى السفسطائيين أو الخطباء الذين يحاكيهم أفلاطون محاكاة ساخرة، ومن هذا القبيل مثلا أسطورة بروميشوس كما يرويها بروتاغوراس، أو أسطورة ميلاد ابيروس في خطب المأدبة، غير أن أفلاطون يضع من وقت مبكر جدا، وبالتحديد منذ غورغياس، أساطير على لسان سقراط، ولهذه الأساطير سمات محددة تهاين سمات الأسطورة التي هي مجرد حلية خطابية. فما هي، أولا، بأجزاء من خطاب أوسع، وإنما وجودها وجود لذاته، ومن أمثلتها: أساطير خاتمة جورجياس والجمهوريّة، ففي هاتين المحاورتين تبدأ الأسطورة حينما يكون معين النقاش قد نصب وتم جلاء مفهوم العدالة، وتضاف إلى النقاش دون أن تؤلف جزءا منه، وهذه الأساطير لا تتعرض، ثانيا، لأنساب الآلهة أبدا، بل تتحدث فقط عن صير النفس، أو بصورة أعم عن التاريخ الانساني، وبديهي أن الأساطير المتصلة بالحياة في الآخرة ترتبط، ابتداءً، من الأودييسة، بجغرافية خيالية نصف موطن الأشباح، ويشغل هذا الضرب من الجغرافية، في الأسطورة الافلاطونية، مكانة متعاطفة الأهمية: فعلى حين أن

محاورة غورغياس تكاد لا تتجاوز التشكلات الهوميرية ، تتكهن محاورة فيسدون بتضاريس سطح الأرض، وتربط الجمهورية وفيدروس ويوجه خاص تاريخ النفس ربطا وثيقا بالنظام الفلكي ، وبذلك يستحيل الكون بأسره الى مسرح تتوالى على خشبته مواكب نفوس البشر والآلهة . ويكاد يباح لنا القول أن التخمينات الفلكية لا تأخذ طريقها ابدا الى محاورات أفلاطون الا بواسطة أسطورة النفس ، فالحركة الناعمة للموجودات (القوانين) التي التي تقضى بأن تنجذب النفس بطبيعة الحال نحو الواضع التي ستلقى فيها قصاصها أو تنال مكافأتها ، ذلك أن الكون نفسه كائن حي ومتحرك عظيم ، ومحاورة تيمائوس ، التي لها شكل قصة أو أسطورة ، تتروى كيف تكونت نفس الكون وكيف كونت لنفسها جسا ، وقد كان لهذه الفلكيات الدينية في الحقبة التالية تأثير لا يستهان به .

تتجه الأسطورة أيضا ، وانما في النادر من الاحايين ، نحو الخرافة التي لها شكل قصة تاريخية ، ومن أمثلة ذلك اقريتياس ، وهي محاورة غير مكتملة من محاورات تيمائوس ، تتضمن وصفا لاثينا في أحقاب ما قبل التاريخ ووصفا للأطلنديد .

وأخيرا ينبغي أن نضيف القول أن العرض المتصل والمطرود للأسطورة في تيمائوس يرتبط بغير لأم بشكل آخر من العرض المتصل والمطرود هو شكل بحث في الطبيعيات أو الطب ، وفي نهاية المحاورة يكون ظهور خاطف وتأخر للمعلوم الاختيارية كما كان يتصورها الايونيون أو الأطباء ، فلا نجد بطبيعة الحال تعبيرا عنها في أي شكل من الأشكال الأدبية التي تقدم بنا الكلام عنها .

هذا التعقيد الخارق للمألوف في الأشكال : دراما ، ملههه ، جسدل ،
حطاب متصل وأسطوره ، وهى أشكال تتفاوت مقاديرها وتباين قسماها تبعها
لازمتها ، يستحيل ضرب صفح عنه عند التنطع للحكم على فلسفه افلاطون .

ان ما يؤلف وحده هذه الأشكال كافة وما يقتضى فى الوقت نفسه تنوعها هو
الرغبة فى أن تنهوا الفلسفه مكانتها فى الحاضره ، وفى أن تتكشف للمبشمان
رسالتها الأخلاقية والاجتماعية ، وفى بلاد الاغريق عهدئذ لم يكن الفيلسوف
يحدد نفسه البته قياسا الى أنواع التفكير - العلمى الدينى - الأخرى ، وانما
بعلاقته بالخطيب والسفطائى والسياسى وماقترقه عنهم . فالفلسفه هى كشف
شكل جديد للحياه الفكرية ، التى لا تقبل على كل حال انفصالا عن الحياه
الاجتماعية ، وتصور لنا المحاورات هذه الحياه ، ومعها جميع أنواع الدراما
والملهه التى تنشق عنها ، وكانت هذه الفلسفه ، من بعض المناحي ، تصدم
وتعاكس عادات متأصلة مترسخة فى بلاد الاغريق عصرئذ ، وكان من المحتم أن
تنشب منازعات كان موت سقراط عاقبتها الفاجعة .

من هو الفيلسوف ؟ ان افلاطون يرسم له صورا شتى ، فهو فى فيسدون
الانسان الذى تظهر من دنس الجسم ، وما عاد يحيا الا بالتنفس ، ولا يخشى
الموت ، وذلك ما دامت نفسه منفصلة ، حتى فى هذه الحياه ، عن جسده ، وهو فى
شياتيتوس الرجل الأخرق العديم الخلق فى علاقائه مع سائر الناس ، الرجل
الذى لن يكون أبدا فى محله فى المجتمع البشرى ، والذى سيقى عادى الأشر

في الحاضرة ، وفي الجمهورية هو رئيس الحاضرة ، وهو الذي يصير في القوانين ،
 ذلك المحقق الأشبه بمحقق محاكم التعشير ، الذي يطلب " خلاص نفس " المواطنين
 يعرض على سكان المدينة الايمان بالآلهة الحاضرة تحت طائلة الحبس المؤبد ،
 وأخيرا ، أنه ذلك المتحمس الملهم الذي يطغى بصورته على محاورتى فيدروس ،
 والمأدبة ، وتغلب على هذه الصورة المتعاقبة سستان راجحتان تناقض في الظاهر
 واحدتهما الأخرى ، فالفروض بالفيلسوف من جهة أولى أن " يهرب من هــذـه
 الدنيا " ، وأن يتظاهر ويزكو نفسا ، ويعيش على تماس من الماهيات التي يجهلها
 السعطائي أو السياسي ، ولزام عليه ، من الجهة الثانية ، أن ينشئ المدينة
 الفاعلة التي تنعكس فيها ، على صعيد العلاقات الاجتماعية ، العلاقات
 الصحيحة الدقيقة الصارمة التي هي موضوع العلم ، الفيلسوف هو ، من جهة أولى ،
 العالم الذي اعتزل العالم ، ومن الجهة الثانية ، الحكيم والعاقل ، السياسي
 الحق الذي يستن للمدينة شرائعها ، أفليس أفلاطون نفسه هو في آن معا
 مؤسس الأكاديمية ، وصديق علماء الرياضة والفلك ، ومستشار ديون ودونيسوس
 الطاغية أيضا ؟ ولئن كان ، فضلا عن ذلك ، وبصفته فيلسوفا ، هو مبتكر المنطق
 الصارم أو محرك الأول ، فإنه كذلك الملهم الذي ما كانت قريحته لتجود لسولا
 تدخل إله الحب ، والذي لا يسمع أن يبدع ويعطى إلا في الجمال : فالنقاش
 المهتدي بهادي العقل يقترب بجذل الحب الذي يفصح عن نفسه في بوح غنائى
 وتأملات صوفية . رجل العلم ورجل التصوف ، رجل الفلسفة ورجل السياسة : إن هذه
 سمات متصلة في العادة ، ولن نلقاها مجتمعة مرة ثانية ، في مسار هذا التاريخ

الذى نضعه بين يدي القارىء، الا لدى بعض كبار مصلحي القرن التاسع عشر،
لهذا ينبغي أن نفهم جيدا ما الرابط الذى يلام بينها، ولكن ما هو العلم
الافلاطونى وما هى صلته بالجدل السقراطى؟

العلم الافلاطونى وصلته بالجدل السقراطى :

ان أولى سماته المميّزة الترابط الوثيق بين موضوع المعرفة والطريقة المنهجية
التي يتم بها الوصول اليه، وهذه نقطة بالغة الأهمية ينبغي أن نلح عليها الحاحا
خاصا، فقد رأينا أن منطلق افلاطون هو ما يسوع عادة بالمفهوم السقراطى،
أو ما سماه هو منذ ذلك الحين بالثال، مثل الشجاعة أو الفضيلة أو السور، أى
نما يقول بنفسه فى اوطيفروس "الصفة الفريدة التي بها يكون كل شىء ورع، ورعا"
والتي تستخدم "كحد تشبيهى للاعلان بأن كل شىء مماثل ورع بدوره"، التمثال
اذن صفة كامنة فى الموجودات ذاتها، ولكن لا سبيل الى استنباطها الا بالفحص
السقراطى، وبالفعل، اننا لانكون على يقين من أن الصيغة التي توصل اليهنا
المجاوب تعبر حقا عن المثال الا متى ما صدقت لهذا الفحص وخرجت من الامتحان
ظافرة، وليس من وحي أو حدس مباشر يمكن أن يغنى عن هذا الفحص، والطريقة.
هنا أعظم أهمية على كل حال، من الموضوع نفسه، وبالفعل، ان سقراط لا يمتثل
ابدا الى التمثال، وبالمقابل، أنه يضبط الفكر ويحرره من أوهامه.

كان البحث السقراطى يقتصر على الأمور الأخلاقية، ومن المسلم بسـه،
بالاستناد الى شهادة أرسطو، أن كل ما فعله أفلاطون هو أنه شغل بالمتنـهج

مثلا لا تندرج في دائرة العمل ، وأنه "فصل" هذه الشئ ، أى خلع عليها وجودا متمايزا ولكن ما الكيفية التي تم بها هذا التغيير ، أكانت له بالفعل تلك الصفة الاعتبارية التي يعزوها اليه أرسطو ، لا يبدو هذا صحيحا ففصل الشئ ، الذى يجعل منها موجودات أعلى وأسمى من المحسوسات ، يتطابق على ما يظهر مع المكانة التي يختص بها أفلاطون الرياضيات .

ان الرياضيات ، التي تستخدم منهجا دقيقا صارما ، تعرف خلافاً لمقراط ، كيف تفضي الى استنتاجات ايجابية . كيف ولماذا ؟ الفضل في ذلك يعود الى نهج يسميه أفلاطون الفرض ، ويقدم أوضح تعريف به في محاوره مينون ، "عندما يسأل العالم الرياضى بصدد سطح من السطوح ، وعلى سبيل المثال عمسا اذا كان من الممكن لثلاث بعينه أن يندرج في دائرة بعينها ، تراء يجيب : " لا أدرى بعد أن كان هذا السطح يصلح لذلك ، لكنى أرى أنه من المناسب ، اذا شئنا تعيينه ، أن نفرض فروضا فنجرى معاكتنا العقلية على النحو التالى : ان يكن لدينا متساوى أضلاع مساو في مساحته لمساحة ذلك السطح ، وان أركزناه الى مستقيم ندى طول محدد ، فكان دون ذلك السطح ، كانت النتيجة كذا ، والا فستكون كذا " . ان هذا المنهج هو التحليل الذى قوامه الرجوع من الشروط الى الشرط ، مستهدفا في المقام الأول أن يقيم علاقة استتباع منطقي بين قضيتين ، مع تنحيته جانبا بصورة مؤقتة مسألة معرفة ما اذا كان الشرط نفسه متوفرا ، ومن الممكن أن يكون هذا الشرط موضوع بحث مشابه ، وان يرد هو نفسه الى شرط مفترض .

يحل التحليل الرياضى اذن محل النقاش المقراطى في محاوره مينون ،

والحال ان وجود المثل وانفصالها تصورهما لنا محاورة فيمدون بملء الوضوح باعتبارهما ناجمين عن تطبيق منهج التحليل على مشكلة تعليل الاشياء كما كان يطرحها الطبيعيون . فافلاطون يروى كيف أخذ سقراط بعد ما تأكد ما له عجز الطبيعيين عن تعليل وقائع أكثر بساطة ، بكتاب لانكساغورس جا ، فيه قوله : ان "العقل هو ناظم الاشياء وعلتها طرأ" ، لكنه لما تقدم في المطالعة تبين له ان العقل لا يضطلع بأى دور على الاطلاق فى التعليل التفصيلى للظواهرات . وعلى سبيل المثال شكل الأرض أو حركة السيارات ، وان انكساغورس يلجأ فسى هذا التعليل الى الهواء والاثير والماء ، ومن ثم لو كان انكساغورس هو المطالب بأن يجد تفسيراً لقبوع سقراط فى سجنه ، لقال ان العلة فى ذلك لا ترجع الى كون سقراط أبى الهرب ، وانما الى اتصاف بدنه بهذه الصفة أو تلك ، وعندئذ قرر سقراط ، كيما يجد حلاً للمشكلات الطبيعية ، ان ينحى جانبا الوقائع التى يمد بها البصر أو الحواس الأخرى ، وان يحاول ان يستعمل " فى جولة ثابتة " ، المنهج الذى سبقت الإشارة اليه فى محاورة مينون . ، أى " أن أقرر على سبيل القرض الصيغة التى أرثى أنها هى الأمتن ، ثم أن أقرر ان ما يتفق مع هذه الصيغة هو الحق ، وأن ما لا يتفق مع هذه الصيغة ليس هو الحق " . وما هذه الصيغة ، فى مشكلة تعليل الموجودات ، الا الصيغة التى تؤكد وجود المثل ، " سنفرض أن هناك جملاً فى ذاته ، خيراً فى ذاته ، كبراً فى ذاته ، وهكذا دواليك " : فان يكن شئ من الاشياء جميلاً بدون أن يكون هو الجمال فى ذاته ، جاز لنا تفسيره بالقول انه " يشارك " فى الجمال فى ذاته ، ويكشف افلاطون بوضوح

تام عن قصد ، حينما يقارن طريقته فى التحليل بطريقة الطبيعيين ، لنفرض أننا نريد أن نعلل كيف أن الشينين يؤلفان زوجا واحدا ، فالطبيعى ينبئنا فى هذه الحال أن شيئين ، كانا فى الأصل متباعدين ، قد تقاربا ، أو أن الشئ الواحد انقسم إلى شيئين : وعليه فانه يقدم لنا تفسيرين متناقضين لواقعة واحدة ، أو لنقل بالاحرى انه لا يفسرها اطلاقا ، فما من عملية طبيعية تستطيع أن تفسر تكوين الثنائى ، إذ أن الثنائى موجود فى ذاته ، بمعزل عن العمليات الطبيعية كافة ، باعتباره موضوعا للرياضيات ، وانما بالمشاركة فى هذا الثنائى فى ذاته تتولد جميع ثنائيات الاشياء .

على هذا النحو يتكشف لنا ارتباط نظرية الكل بالمنهج التحليلى أو بالمنهج الفوضى ، والمنهج أوسع وأرحب بكثير من نظرية الكل التى لا تعدو أن تكون تطبيقا خاصا من تطبيقاته . وتلك هى روح الافلاطونية التى ستقف على طرفى نقيض منها جميع المذاهب الوثوقية التى سترى النور من بعدها ، ويبقى اندفاع الفكر لدى افلاطون ، كما لدى سقراط من قبله ، أهم من النجاح .

الجدل الافلاطونى :

بيد أن المنهج التحليلى يطرح مشكلة لها وجهها من الخطورة ، وقد ارهص بها افلاطون فى فيدون وعالجها معلولا فى الجمهورية ، فيه وجب هذا المنهج يتمين أن يرد الفرض نفسه . بعد ما يكون أدى دوره فى عملية البرهان ، إلى فرض أعلى منه ، ولكن لا مناص من التوقف ، فى هذا النزول نحو الشروط ، عند حد

"يكفى نفسه" (فيدون) ، ولا يكون مفترضا (الجمهورية) ، والحال فى الرياضيات لا تسايرنا هنا اطلاقا فهى تفترض فى معادها الى حل مشكلاتها ، خطوطا مستقيمة ومنحنية ، وأعدادا ، شفعية ووترية ، بيد أن هذه المفترضا تبقى مجرد مفترضا ، ولا يمكن أن يعللها سوى علم أعلى ، جدل يتمكن من الوصول الى اللامشروط ، وحينما يسمى أفلاطون هذا اللامشروط باسم الخير أو شال الخير فان قصده واضح بما فيه الكفاية ، فمراده أن التعليل النهائى الوحيد الذى يمكن اعطاؤه لموجود من الموجودات هو انه خير أو مشارك فى الخير وبوسعنا الافتراض ، استنادا الى المحاورات اللاحقة ، أنه مذ كتب الجمهورية كان يجرى محاكماته العقلية شلما سيجريها فيما بعد فى تيمائوس ، ففى هذه المحاورة الأخيرة كانت النسب الرياضية أو الأشكال الهندسية التى يفترضها الفلكى لتفسير حركات الكواكب لا تجد بدورها تفسيرها الا لأنها تحقق قصدا من مقاصد الاله الفاطر ، قصدا ينبع من طبيعته ، فالطية هى ما يفترضه سلفا وجود كل شىء ، دون أن تفترض معنى نفسها وجود أى شىء ، وما سيسميه أرسطو بالعلة الغائية هو العلة الحقيقية والمطلقة التى تعطى التفسير الأخير ، فالعدالة والجسمال ، شلهما مثل الفضائل ذاتها ، لا قيمة لهما بحد ذاتهما ان لم نعرف " أين وجه الخير فيهما " وان الخير لأشبه بشمس تعرف على ضوئها الموجودات الأخرى فى علة وجودها بالذات ، ولحرارتها تدبى بوجودها ، ليس الخير اذن موجودا من الموجودات ، وانما هو اسمى من الوجود رفعة وقوة " .

اننا لا نستطيع أن نأمل فى فهم هذا المقطع الغامض من الجمهورية

عن مثال الخير ما لم نتيين المشكلة التي غرضه أن يسهم في حلها ، فقد كان أفلاطون أطلق في فيدون اسما عاما هو التفكير على العقل الذي يتقدم عن طريق كشف الفروض ، لكن كيف السبيل الى التحقق من أن الشرط الذي أمكن الوصول اليه بالتزول من فرض الى فرض ليس هو نفسه شرطا ؟ من المؤكد أن ليس السبيل الى ذلك صلة الارتباط المنطقية التي تقيمها سائر الفروض مع هذا الشرط ، لأنه لن يتميز في هذه الحال عن أى فرض آخر ، وانما السبيل الوحيد الى تعسفه الحدس العقلى المباشر ، وضرب من الرؤيا والاستبصار لا يحتاج الى أي تبرر يسبره (الجمهورية) .

من هنا كان على الفيلسوف أن يتبع في تأهيله نظاما كذاك الذي يرسمه الكتاب السابع من الجمهورية ، فالأما ما الذي ينهض عليه تأهيله الفكرى علوم أربعة تستخدم كلها ، "المنهج العرفى" : الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، ويحرص أفلاطون أشد الحرص على التنويه بأنه لا يقبل بهذه العلوم الا بقدر ما تأخذ بذلك المنهج ، وهو يشذّب منها كل ما يمكن أن يخالطها من ملاحظة محسوسة ، وكل ما لا يمكن أن يقوم عليه برهان عقلى : فالحساب مثلا ليس فن العد الذي يحتاجه التاجر أو القاضى الأول ، وانما هو العلم الذي يميز الأعداد في ذاتها ، بمعزل عن المحسوسات : كذلك فان الهندسة ليست مسح الأرض ، والدليل على ذلك يجده أفلاطون في فرع جديد من هذا العلم ، ما أنفك قط عن التنويه بأهيته ، هو التجسيم أو الصثريومتريا ، فهو لا يعود في هذه الحال مجرد علم

لقياس الأُحجام ، وانما هو علم ومحيط بين الهندسة بحصر المعنى وبين علم
الفلك ، وعليه ، ان هذا العلم الأخير ، الذى لا يقبل الا بتألفات بين حركات
منتظمة لتفسير حركة الكواكب والأجرام السماوية ، لا يمت بصلة الى رصد الأفلاك
الذى لا يقع النظر فيه بصورة مباشرة الا على حركات غير منتظمة ، وأخيرا ، فان الموسيقى
الذى يضبط آلتها بالتجربة ليس ذلك العالم الذى يكتشف النسب العددية
البسيطة القائمة بين الألحان ، وهكذا ، فان هذه العلوم الأربعة ، اذ نغمرنا على
الارتفاع بالتعمق وحده ، الى فروض ، بمنزل عن المحسوسات ، تشدنا نحو الوجود
نحو الماهيات الحقة .

لكن ذلك كله لا يعدو أن يكون تمهيدا واعدادا ، فالى تلك العلوم
ينضاف الجدول والجدلى الحقيقى هو صاحب العقل الشامل . العقل الذى لا
يترك العلوم فى حالة الشتات ، بل يعاين صلة قرباها فيما بينها وبالجسود ،
وبكلية واحدة ، انه العقل الذى يربط تنوع الفروض بجذورها الأوحده ، وعن طريق
علم الخير ، الذى هو اعظم العلوم طرا ، ينير تلك الفروض ويبين عن صدقها .

١- أصل العلم : التذكر والأسطورة :

من الأهمية بمكان ، لحسن فهم أفلاطون فى طور نضوجه ، ان يبقى هذا ان
الستويان للمعرفة العقلية ماثلين فى أذهاننا ، وان طائفة بكاملها من المشكلات
ترتبط بالتمييز بينهما . فأولا ، كان أفلاطون السقراطى الخالص ، الذى يقتنع
باخضاع الصيغ أو الحلول المقدمة من قبل المجاب للاشتحان ، يدع أصل هذه

الصيغ نفسها يلقه ايها كامل : علما بانها . اذا كانت جزافية خالصة ، فمسا حظها من الاتفاق مع الحقيقة ؟ ذلك هو مغزى السؤال السفلى الذى يطرحه مينون ، فالبحث مستحيل اذا كنا نجهل كل شىء عما نبحث عنه ، مثلما أنه غير مجد اذا كنا نعرفه . يتعين اذن أن يكون ذهن المجاوب متجها سلفا نحو الحقيقة ، ولا بد بالتالى من أن يكون عرف من قبل هذه الحقيقة ، بحيث يكسبون البحث والعلم مجرد " تذكر " . ولئن يكن فى مقدور العقل أن يكشف الحقائق بمجرد التفكير المعلم أو بغير هديها) ، فهذا معناه أنه يحوزها من الأصل فى دخيلة نفسه ، وبالتفكير وحده . امك للعبد الذى استجوبه سقراط أن يكتشف أن المربع الذى هو مثل ضعف مربع آخر هو ذلك المرسوم فوق خط القطر ، والحال أن من يكتشف حقيقة هى فى حوزته أصلا ، يكون قد استعادها بذاكرته . هذا لا يعنى على الاطلاق أن نظرية التذكر نظرية كسلى ، وانما هى على العكس نظرية تحض وتحت ، تفضلها " تتأتى لنا الشجاعة ونهذل قصاراها فى البحث والعشور على ذكرى ما غابت عنا ذكراه " ، وبفضلها نصير " أفضل ما كنا ، وأقوى عزمنسا وشكينة ، وأقل كسلا " . ان التذكر هو الاسم الأول لاستقلال العقل فى البحث .

فإن هذه النظرية تنطوى بدورها على تأكيد له وجهه من الخطسورة ، سبق وجود النفس ، وخلود النفس ، الذى كان افلاطون شك فيه فى محاوراته الأولى ، يندو الآن شرطا للمعلم ، ومجرد تأكيد سبق الوجود بلغة جافة ومجردة لا يلقى . وأرجح الظن أن افلاطون تراسى له أن هذا الاعتقاد لن يقوم لن كيسان الا اذا تمنى له أن يجسم نفسه فى أسطورة ، والأسطورة ، التى تتكلم عن وجود

النفس خارج الجسم ، كانت في أول شكل تليسته في محاورة فورغياس مستقلة تماما
عن الاهتمامات التي تدور حولها محاورة مينون ، فهي تروى فقط كيف يستمر عمل
العدالة بعد الموت ، وحتى في المحاورات التالية تحتفظ الأسطورة في أغسلب
التقدير ، وفي جزئها الأعظم ، بالطابع نفسه وتبقى مجرد سرد لمحاكمة الهيبة ،
بيد أن هذه المحاورات تفسح مكانا ، وهو في فيدروس واسع للغاية ، للكيفية التي
تكتسب بها النفس ، حين دلوفها إلى الجسم ، المعرفة بالحقائق التي ستستعيد
ذكرها في أثناء حياتها فوق الأرض ، فالنفس تواكب آلهة السماء في مبارهم
الدائري ، وتعاين " في مكان يقع فيما بعد السماء " تلك الماهيات التي " لا لون لها
ولا شك " والتي هي المثل ، العدالة في ذاتها ، العفة ، العلم ، وبعد أن تسقط
النفوس في الأجسام تغدو ، وقد أتاحت لها الظروف أن ترى إلى أبعد ، هي
نفوس الفلاسفة القادرين على التذكر .

على هذا المنوال تصير المثل ، في فيدروس عناصر مكونة لأسطورة النفس ،
فهذه المثل تحتل مكانا لها فيها وراء العالم الحسي في الوضع الذي تشتت
إليه النفس من الطبقة العليا من السماء ، وربما كان هذا النزوع إلى نوع من التحقق
الأسطوري والخيالي للمثل حجر عثرة في فلسفة أفلاطون ، ولكننا نتهين في الوقت
نفسه كيف أن هذا النزوع مرتين بنظرية التذكر ، التي هي نفسها شرط للعلم ،
فالأسطورة والعلم ، أن كان ينبغي أن يتخطى الفروض الرياضية ، مترابطان برباط
لا غصم عراه .

ب - العلم وجدل الحب :

بتذكر الشل يرتبط ارتباطا وثيقا للغاية ، فى محاوره مينون ، احتمال
حياة المرء لظنون صائبة دون أن يكون قادرا على تبريرها ، أى دون أن يحوز
العلم . هكذا كان مشاهير ساسة اثينا ، ارستيدس أو بيركليس مثلا ، ممن
احسنوا قيادة المدينة ، لا يملكون أى علم سياسى ، أعنى أية معرفة منهجية
تستأهل اسم الفن ، والا لكان أتيج لهم أن يعلموه وينقلوه للآخرين ، والحال
أنهم عجزوا حتى عن أن يجعلوا من أولادهم انفسهم رجال سياسة . فغير أن
الظن الصائب يكافى العلم عمليا ، متى ما كان العمل وحده هو بيت القصيد ،
وبما أن هذا الظن ليس فطريا فى الفرد ، وبما أنه لا يتم أيضا اكتسابه بالتعليم ،
فمن المحتمل أن يكون مصدره وحى الآلهة ، وهذا الوحى هو من جملة نعم
الآلهة على الحاضرة الاثينية ، وليس لهذه القصة أن تدعش أى سامع من سامعى
افلاطون ، فالمدينة تبقى بالضرورة ، فى نظر الاغريق ، تحت حماية الآلهة التى
ترفع اليها شعائر العبادة .

بما أن التذكر الذى تتكلم عنه محاوره مينون يتحقق فى أسطورة سبق
وجود النفس فى محاوره فيدروس ، فإن الوحى يستدعى أيضا تكلمه الأسطورية ،
فيتاح للخيال أن يدرك التأثيرات التى تعتمل فى النفس ، وعلمكم هى أسطورة
ايروس فى المأدبة وفى فيدروس . ويربط افلاطون الوحى الفلسفى بطائفة يكاملها
من الوقائع المماثلة ، فهذا الوحى هو نفسه مظهر من جنون الحب ، إذ أن الفلسفة
فى نظر افلاطون هى ما كانت فى نظر سقراط ، فليست هى تأملا متوحدا ، وإنما

تولد روحى فى نفس المرید ، والحال أن الانسان " لا يلد الا فى الجمال " وتحت تأثير الحب (المادية) . وينزع الحب نحو الخلود ، سواء أكان حسب الأجسام الجميلة ، الذى يديم حياة الفرد فى حياة فرد آخر ، أم حب النفوس الجميلة الذى يوقظ قوى العقل الغافية لدى المعلم كما لدى المرید . هكذا تكون حياة الروح وكأنها مطعمة على حياة الجسم : والانتقال من الرغبة الفريزية ، التى تدفع بالكائن الحى الى ولادة شبيهة ، الى الرؤيا الهائلة للجمال الابدى وغير القابل للفناء ، هو بمثابة تقدم متصل فى العمومية ، انه تقدم من تهتز نفسه لا لجمال واحد ، بل لكل جمال لدائى ، لكن فوق الجمال الدائى هناك جمال النفوس ، جمال الأشغال والعلوم ، وفوقه أيضا بحر الجمال اللامتناهى ، هذا .

ج - تطوير فرضية المثل :

لنعد الآن الى تطور الفلسفة بحصر المعنى ، فقد رأينا أن المنهج القرضى يستخدم المحاكمة الاستدلالية التى تكفى بإدراك الكيفية التى تتراست بها النتائج بالفروض ، بيد أن هذا المنهج كان سيقى ناقصا لو أنه قنع باستخدام الفروض بدون أن يفحصها بحد ذاتها ليرى هل هى تنهض على أساس أو لا . على هذا النحو استخدم أفلاطون فى فيدون المثل والمشاركة فى المثل على سبيل القرض ليحل مشكلة العلية الفيزيقية وليثبت خلود النفس . ولكن كان عليه ، حال الانتها ، من حل هاتين المشكلتين ، أن يمتحن قيمة القرض نفسه .

وانما الامتحان من هذا النوع يخضع أفلاطون نظرية المثل في مطلق
محاورة بارمنيدس . وبالفعل ، يطرح أفلاطون هذه النظرية ، قبل أن يفحصها ،
باعتبارها فرضية تسمح في المجال أمام حل الصعوبات التي عارضتها زينون ،
تلميذ بارمنيدس ، وجود الكثرة . فلو سلمنا " من جهة أولى بوجود المثل على حدة ،
ومن الجهة الثانية بوجود الأشياء المشاركة فيها ، لاستطعنا بالفعل أن نتصور
في يسر وسهولة ، كيف يمكن للشيء ذاته أن يكون واحدا ومتعددا ، وأية ذلك
أن الواحد والمتعدد لهما وجودهما بمعزل عن الشيء ، وأن الشيء يشترك
في هذين المثالين كليهما في آن معا ، وعلى هذا النحو يمكن للشيء الواحد
أن يكون شبيها ومماينا ، كبيرا وصغيرا .

يصور أفلاطون لنا بارمنيدس الشيخ مهتما حيا لما يديه من حسية
سقراط الفنى وهو يعرض هذا الحل ، فبارمنيدس لم يعد مهتما بالبحث فيما
إذا كان هذا الحل يذلل اعتراض زينون على الكثرة ، لكنه يفحصه بحد ذاته ،
فمشاركة الأشياء في المثل مستحيلة أولا ، فلو أن كثرة من الأشياء تشارك في مثال
واحد ، أو لو أن المثال بأكمله موجود في كل شيء من هذه الأشياء ، لكان
المثال فارق نفسه ، وهذا خلف ، أما لو أن المثال شارك بجزء منه في كل شيء
من الأشياء ، لتعين في هذه الحال أن نقول ان مثلا من المثل ، وهو هنا مثال
الصفر ، هو بالضرورة أكبر من كل جزء من أجزائه ، وهذا خلف ناهيك عن ذلك ،
فان الغرض من نظرية المثل هو تأكيد وجود مثال واحد ، وليكن مثال الكبير ،
فوق كثرة المفردات التي هي كلها كبيرة ، غير أن هذه الوحدة مستحيلة ، إذ لو

كنا فى جل من أن نفرض وجود كمية هى فى ذاتها أكبر من الكميات الكثيرة ،
نظرا الى تشابه هذه الكميات ، لكان تحتّم علينا ، للسبب نفسه ، أن نفرض وجود
كمية أخرى هى فى ذاتها أكبر من الكميات الكثيرة ومن الكمية الأولى ، وهكذا الى
ما لانهاية ، فهل نرد على الاعتراض الأول بقولنا ان الشئ الذى يشارك فى
المثال ليست علاقته بالمثال كعلاقة الجزء بالكل ، وانما كعلاقة الصورة بالنموذج ؟
فى هذه الحال ينهض على العكس أن يكون النموذج مشابها للصورة ، وان يكون
المثال مشابها للشئ ، والحال أنه لا وجود لتشابه ، بحسب ما تنص عليه مبادئ
النظرية ، الا حيث تكون هناك مشاركة فى مثال واحد ، ولا مناص بالتالى من أن
نفرض فوق الشئ ، والمثال وجود مثال آخر يشاركان فيه كلاهما ، وهكذا الى ما لا
نهاية ، وأخيرا ، ان هناك تنافيا بين طبيعة المثال وبين الوظيفة المقيض لسان
يضطلع بها ، فالغرض بالمثال أن يكون موضوع العلم ، والحال أنه من غير الممكن ،
— وهذا بدهى — حتى أن يعرف من قبلنا لأنه اذا كان موجودا فى ذاته ،
فمن غير الممكن أن يكون موجودا فينا نحن ، وموجود فى ذاته لا يمكن أن يعرف
الا عن طريق علم فى ذاته ، وعلم كهذا لا مشاركة لنا فيه اطلاقا ، واذا عزونا على
العكس من ذلك الى الله العلم فى ذاته ، أو علم المثل ، نكون قد أنكرنا عليه
معرفة الأشياء المفارقة للمثل .

بسوجب هذا النقد لا يبقى شئ قائما مما كان يبدو انه هو الذى
يعطى فرضية المثل قيمتها ، فالمثال ليس تفسيرا للأشياء ، مادامت المشاركة

مستحيلة ، وما هو بوحدة في الكثرة ، ما دام يتشتت في كثرة لامتناهية من الشل ،
وما هو بموضوع للعلم ، ما دام مفارقا لنا بصورة جذرية ، ان كل فرضية فيدون مطروحة
اذن للنقاش .

اغلب الظن ان افلاطون وجد نفسه في تلك الفترة نفسها ، وعلى سبيل
الاخذ بالعكس ، منقادا في ثياتيتوس الى اعادة النظر بصورة شاملة في التصورات
التي كونها الفلاسفة الآخرون لانفسهم عن العلم . وقد استهدف افلاطون في المقام
الاول اولئك الذين يدعون الى ان الاحساس هو العلم . وكان صاد ر في الجمهورية
— معتبرا ان ذلك من بديهيات الأمور — على ان المحسوس ، المتلاشي باستمرار ،
المتدفق بلا انقطاع ، لا يمكن ان يكون موضوعا للمعرفة ، لانه يحتوي على صفات
متناقضة متزامنة ، اما في محاوره ثياتيتوس فهو يبرهن على ذلك مباشرة ، بدون اية
اشارة الى نظريته الوجودية ، والحق ان افلاطون يتصدى هنا لمذهب حسي من نوع
خاص: ليس لأولئك الاجلاف من الناس الذين لا يصدقون الا ما يمكنهم لمس
بأيديهم" ، وانما لأولئك الفلاسفة الأكثر لطافة الذين يقتنون خطي هيرقليطس
وبروتاغوراس ، فيرجعون كل معرفة يقينية الى الوعي المباشر الذي يخالج كل انسان
بما يحسه حاضرا ، هكذا يكون الانسان ، كما قال بروتاغوراس ، مقياس الموجودات
كافة ، في عالم دائم الحركة ، لن يعنى فيه التوقف والثبات الا الموت ، ولن تكون
عاقبتهم سوى زوال الوجود والمعرفة معا ، وبالفعل ، كما تنقذ الشرارة مسن
احتكاك جسمين ، كذلك فان الصفة الحسية والاحساس يتولدان في آن واحد من
نوع من احتكاك العامل بالجامد ، انهما يولدان معا ولا وجود او احدهما بدون

الآخر ، وما من صفة هي وجود في ذاته ، وما من احساس له صفة الاستمرار والثبات ، فالصفات والاحساسات ، المأخوذة في دوامة الحركة الكلية ، لها في كل لحظة وأن بدايتها التامة والكاملة ، لكن هذه البدايات تختفي في كل لحظة وأن أيضا لتحل محلها بداية أخرى ، تلك هي النتائج التي تتأدى إليها الحركة الكلية كما قال بها الطبيعيون الايونيون القدامى ، ويلقى أفلاطون هنا اختصاصا لا يؤثر فيهم إطلاقا النقاش السقراطي ، فهذا النقاش يستلزم ضمنا أن يكون في الامكان الاقرار ببعض مسلمات ثابتة ، فهل من سبيل الى ذلك اذا كان الخصم يغير جلده حالا ويتهرب حالما نحاول الامساك بكلماته ؟

الحق أن أفلاطون الذي كان صاحب حسن متوهج يدفع المحسوسات ، بيدل هنا قصاره لاظهار قوة اختصاصه ، فهو ينحى بازدراء الحجج المتدلية ، نظير تلك الحجة القائلة أن بروتاغوراس لا يحق له تعليم غيره من الناس ، وذلك ما دام كل انسان مقياسا الموجودات ومساويا بالتالي في الحكمة لنفسه من الناس ، فلئن يكن من المستحيل في هذه الحال أن يكون قوام حكمتهم الانتقال بالآخرين من الخطأ الى الحقيقة ، فان هذه الحكمة ما يزال أمامها دور هام تؤديه ، وهو تحية الظنون الضارة وتشجيع الظنون النافعة .

ومن ثم فهو لا يتنطع لتفنيد هذه الدعوى الا بعد النفاذ الى صميمها وتنميتها الى آخر منطقتها . فان يكن الانسان هو مقياس كل شئ ، فلا بد من أن يؤخذ بعين الاعتبار رأي الناس كافة ، والناس كافة يخشون الوقوع في الخطأ في الموضوعات التي يعملون أنهم عادة الكفاة فيها والتي يتقنون بالقابيل

تفاته من يقصدونه من الأشخاص بصددها . فهو تافه ورأس ، أن بقى على صدقه مع نفسه ، لم يكن أمامه مناص من تخطئة ذاته ، وحسبه دحضا وتغنيدا أن يقصر الناس بوجود معلمين ، لهم ، أو أطباء ، أمهر منهم وأبرع في مواجهة المرض الذى يخشونه ، أو مستشارين سياسيين أقدر منهم على توقع ما فيه النفع والفسائدة للمدينة ، ولا ريب فى أن هذا العلم هو برسم المستقبل ، لكن يبقى أن الهداهة المباشرة والفورية للاحساس الحاضر لا يصل إليها الا من يساوره هذا الاحساس . ويرد أفلاطون بأن هذه الهداهة ليست ما يوصف ، فالإبانة عما هو متحرك ، والافصح عما هو منظور يعنيان وقف الحركة أو تجريد الاحساس ، ومن ثم لا يحق للمرء أن يفصح لا عما يراه ولا عما يعرفه فقبل أن يتمكن من الافصح عنه ، تكون الهداهة الراهنة قد حلت محلها بداهة أخرى .

ليست المعرفة إذن احساسا ، وانما هى بالاحرى الحكم ، ويتعبر أدق ، اصدار احكام صادقة ، ويدهى أن الحكم أو الظن الصادق ، الذى عنه يسدور الكلام هنا ، انما موضوعه المحسوسات ، لكن الحكم على المحسوسات ينطوى بالضرورة على شئ لا سهيل الى ادراكه بالاحساس ، فلو اننا حكنا بـ أن الموضوعات موجودة ، بأنها متاثلة أو متباينة ، متشابهة أو مختلفة ، فان صفات الشئ ذاتها تدرك فعلا فى هذه الحال من قبل الحواس غير أن الوجود ، وذات الشئ ، وصوى الشئ ، والشبيه والمباين ، هى حدود عامة أو مشتركة ، علاقات لا يمكن أن تعطيها الحواس ، النفس تحكم إذن باعمالها الفكر فى معطيات الحواس ، فان تأدى هذا التفكير الى الحقيقة ، فكانت الابانة عن علاقات صحيحة ،

يكون قد تم الوصول الى العلم ، لكن ما كان من الممكن الدفاع عن هذه الدعوى
ما لم يكن في الامكان أولا تمييز الحكم الصادق من الحكم الكاذب ، والحال أن
كل حكم كاذب أو كل غلط يبدو مستحيلا (يتبنى أفلاطون هنا الدعوى المعروفة
التي كان يقول بها أصحاب فن المباحكة) ، إذ أن الغلط لا يمكن بادي ذي
بدء أن ينجم عن خلط ، فمن المستحيل الخلط بين شيئين ، سواء أكانا كلاهما
مجهولين ، أم كان أحدهما معروفا والآخر مجهولا ، وليس الغلط أيضا الحكم
بأن ما ليس موجودا موجود ، إذ أن ذلك يعدل الحكم على الوجود ، أي -
بحسب المعنى الذي يحمله عليه أفلاطون ، اتخاذ موضوع للحكم ما ليس له أي
مضمون معرفي ، ما هو غير متعين على الإطلاق ، أي في النهاية عدم الحكم
بالمرة ، هذا النقد المزدوج للغلط (وهو يكرر في وجهه الأول بصور عديدة
متباينة) يفترض أن أفلاطون يشكك الآن في ما كان - لم به في الجمهورية ، أي -
بحالة وسيطة بين المعرفة والجهل ، مناظرة لواقع وسيط بين الوجود واللاوجود ،
والحال أنه كان الظن الكاذب مستحيلا ، فذلك لأنه ليس في الامكان إلا أن نعرف
أو نجهل ، فإن حكمنا ما استطعنا أن نحكم إلا على الوجود ، ومحاكاة ثياتيتوس
انما تستمد قوتها من أن الظن لا يعد فيها وسيطا بين العلم والجهل ، بسل
أما علما وأما جهلا ، فهو يصور على أنه علم في نقد الغلط ، وهذا في الواقع ما
يجعل الظن الكاذب بحكم المستحيل ، فنحن لانستطيع أن نحكم إلا على الوجود ،
مما يعدل القول بأن الظن إذا كان علما فإن الظنون كلها تتكافأ في القيمة .
وعلى العكس من ذلك ، يصور الظن في القسم الأخير من المحاكمة على أنه

جهل ، وذلك ما دام في استطاع الخطيب الأريب أن يقنع سامعيه بوقائع لا معرفة
بباشرة لهم بها ، وهي مع ذلك صحيحة ، فهم يصيبون في الحكم ، دون أن يتوافر
لهم العلم .

لا يكفي إذن أن نصدق في الحكم لنحوز العلم ، لكن أن يكون كافيا في
هذه الحال أن نضيف الى هذا الحكم الصادق بيان العناصر التي منها يتألف
الواقع الذي نتكلم عنه والكيفية التي يلتزم بها شمل هذه العناصر؟ اننا نعترف
مقطعا بعينه ان عرفنا الأحرف التي منها يتألف ، وهذا التصور للعلم باعتباره
تحليلا منطقيا لمعنى الألفاظ يبدو أن صاحبه كان انتعاشا ، والسبب الذي
يحمل أفلاطون على دحضه ، فبعد تماما ، ذلك أنه لا وجود على أساس هذا التصور
من علم الا بالمركب لا بالعناصر البسيطة : مما يعدل القول بأن علمنا منسوج من
جهل مضاف الى جهل ليس الا ، وهذا معناه أن العلم في نظر أفلاطون لا يمكن
أن يكون قوامه مجرد تراصف لا يكمن به وجود ، في طبيعة العناصر المترصفة .

هكذا ، لا تبقى محاورة ثياتيتوس على أي فرض من الفروض بصدد طبيعة
العلم قائما ، غير أن فوضوية الشئ تغص هي الأخرى بالصعوبات وبالاشكالات
بحسب محاورة بارمنيدس ، وهكذا لا يبقى أي فرض من فروض المحاورات السابقة
مأخوذا به ، فمخظرة الشئ تسقط جميع الآراء التي تقول بتوسطات بين المعرفة
والغلط ، بين الوجود واللاوجود ، وينقطع دابر الحديث عن شبه العلم
والإلهام والوحي والحب .

المران الجدلي في محاوره "بارمنيدس" :

أو لنقل بالآخرى ان شئ شيئا واحدا يبقى : هو الاندفاع المنهجي الذي أنجب تلك الفروض والذي سيعمل ، طردا مع تكونه ، على تجديدها وحيائها . وهذا الاندفاع المنهجي ، لا عقيدة المثل ، هو ما يؤلف جوهر الأفلاطونية . وتلك هي دالة محاوره بارمنيدس في مجملها ، فبعد تفويض نظرية المثل ، يدعو بارمنيدس سقراط الفتي الى مواصلة المران والتدريب على منهج الفروض ، ذلك المنهج الذي أعلى أفلاطون اعلاء عظيم من كعبه في ميثون . فليس يكفي " اذا ما وضع الفرض فحص ما يترتب على هذا الوضع ، بل ينبغي أيضا معرفة النتيجة التي تترتب على عكسه ، وقوام القسم الثاني من بارمنيدس مران من هذا النوع ، فسادى " الذى بدى " يتم البحث عن جميع النتائج التي تترتب على الفرض الذى فرضه الفلاسفة الايليون . الواحد موجود ، وبعدئذ جميع النتائج التي تترتب على الفرض المعاكس : الواحد غير موجود ، وحجج هذا البحث عظيمة الأهمية ، لأنها تحتفظ بقيمة عامة تماما ، مستقلة عن الفرض الذى يجرى تحصيله ، ومن الواجب ، فيما يتصل بكل فرض من هذين الفرضين ، البحث أولا عن النتائج التي تترتب عليه بالنسبة الى الواحد ، ثم عن النتائج التي تترتب عليه بالنسبة الى الأشياء الأخرى غير الواحد ، وطلب النتائج معناه طلب المحولات التي ينهض اسنادها الى الواحد أو انكارها عليه في كل فرض من الفرضين ، لكن هذا يقتضى أن تكون في متناولها قائمة بأعم المحولات (تلك المعاني العامة التي ورد ذكرها في ثياتيتوس) التي بإمكاننا اسنادها الى موضوع بعينه أو انكارها عليه ، وهكذا

ينتهى أفلاطون الى وضع ما يشبه لائحة مقولات، كل حد من حدودها يحتوى اصلا على نقيضين: الكل والجزء، البداية والوسط والنهاية، المستقيم والدائري، ذات الشئ وسوى الشئ، الشبيه والباين، المتساوى واللامتساوى، الاقدم والاحدث او المعاصر، بيد أنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الترتيب الذي نسوقها به ليس على الاطلاق اعتباطيا بالنسبة الى أفلاطون، بمعنى أن اسناد كل مقولة من هذه المقولات أو عدم اسنادها الى موضوع البحث هو على الدوام نتيجة منطقية لاسناد المقولة السابقة لها أو عدم اسنادها. ومن قبيل ذلك ان اثباتنا فسى الفرض الأول ان الواحد ليس له لا أجزاء ولا كل هو وحده الذى يتيح لنا أن نثبت أن ليس له بداية ولا نهاية، ولأنه ليس له لا بداية ولا نهاية، نستطيع أن نثبت أنه ليس له شكل هندسى، لا تشبه المقولات ان حججا معدة سلفا، ولكنها تتولد ان جاز القول طردا مع تقدم البرهنة. وعلى هذا النحو يفتنى مفهوم الواحد رويدا رويدا، على منوال ما يفتنى مفهوم الشكل الهندسى طردا مع كشف كنهياته بطريق الاستتاع.

لقد جاءت نتائج البحث مخوفة بالشكوك الى حد غدا معه شرح محاورة بارمنيدس وتأويلها مشكلة. فننتهى العسر، وبالفعل، يبين أفلاطون أن فرض: الواحد موجود يمكن أن تستنبط منه بطريق المحاكمة الاستدلالية سلسلتان من النتائج، ففي أولى السلسلتين يبين أنه يتعين علينا أن نتكسر على الواحد كل زوج من أزواج الحدود المتناقضة التى سبق لنا تعدادها وأنه ليس له بالتالى لا أجزاء ولا كل، لا بداية ولا نهاية، الخ، وفي ثانية السلسلتين

يبين لنا على العكس انه يتعين علينا أن نسند اليه كل زوج من هذه الأزواج ،
ومن الفرض نفسه يستنتج أفلاطون ،بصدد الأشياء المغايرة للواحد ، أنه يتعين
أن نسند اليها كل ضد من تلك الأضداد في آن معا ، ومن الفرض المعاكس
للاول ، الواحد ليس موجودا ، يستنتج أفلاطون منطقيا أنه ينبغي أن نسند الى
الواحد ثم ان ننكر عليه أزواج الحدود التي سبق لنا أن نفيناها وأثبتناها ففى
الفرض الاول ، وبعدئذ أن نسند الى الأشياء المغايرة للواحد ثم ان ننكر عليها
الأزواج نفسها ، فلكأن أفلاطون يأخذ على عاتقه ،فى زبدة القول ، ان يثبت أن
لفرض الواحد ، نتائج متناقضة ، وأن للفرضين المتناقضين نتائج متطابقة .

وانما بفرض التخلص من هذا التناقض أول الافلاطيون المحدثون محاورة
بارمنيدس ذلك التأويل المعقد الذى الينا اليه عودة فيما بعد ، فقد افترضوا
أن لفظ الواحد ولفظ موجود ليس لهما فى كل واحدة من سلسلتى النتائج معنى
واحد ، فمن الممكن على هذا الأساس توكيد وجود أضداد الواحد ، لأن الجهة
هنا ليست واحدة ، بيد أن ما من شئ يبيح لنا الأخذ بمثل هذا التأويل
ودلالة ذلك الجدل الغريب هى فيما يبدو مغايرة تماما ، فلو تعمنا بانتباه
وتروى نقد المثل فى مستهل المحاورة ، لتبين لنا أن هذا النقد ينصب
لا على أطروحة المثل بحد ذاتها ، وانما على علاقات المشاركة بين المحسوسات
والمثل ، فانما بسبب هذه المشاركة كان يتعين على المثل اما أن تنقسم الى
أجزاء واما أن تغارق نفسها فيتكاثر كل مثال منها الى ما لا نهاية ، وقد يلقى
لزاما علينا ، ازاء هذا الاشكال ، ان نضرب صفحا ، بصورة مؤقتة على الأقل ،

عن ذلك الجانب من المثل الذي به يمكن تمييزها عن المحسوسات لتأملها فسي
ذاتها ، وبالاختصار ، أن نجري ذلك الجدل الذي حددته من قبل بمنتهى
الوضوح محاورة الجمهورية والذي " يدون أن يستعمل شيئا محسوسا على الإطلاق
لا يستخدم سوى المثل لينتقل من مثل الى مثل وينتهي الى مثل " . وهذا
البرنامج هو ما تشرع محاورة بارمنيدس في وضعه موضع التنفيذ ، فهي تفترض
علاقات بين الواحد والوجود ، وتستخلص منها جميع النتائج الممكنة ، بسدوان
تفاد المضمار العقلي الصرف ، ويدون أن تشير ادنى إشارة الى المحسوسات التي
يمكن أن تكون هذه المثل نماذج لها ، ولا يعود هنا بيت القصيد ، كما في فيدون ،
تفسير الظاهرات بالمثل ، بل الانتقال من منطقة ليس العلم فيها يمكن ، وحيث
تظهر الفروق بلا قسراً أو اكراه ، الى منطقة العلم فيها يمكن . وما تكشف عنه محاورة
بارمنيدس هو مدى خصوصية القروض بصدق العلاقة بين المثل .

تواصل المثل :

أما ما ستكشف عنه محاورة السفسطائي بدورها فهو أن القروض لازم لزوما
مطلقا ، والموضوع الخاص لهذه المحاورة هو الاشكالات التي يثيرها تفسير
السفسطائي ، فلو قلنا انه ذاك الذي لا يحوز الا ظاهرا من العلم لأقلت منا بسرد ،
علينا بأن الغلط مستحيل لأن قوامه في هذه الحال سيكون تعقل اللاوجود ، والحال
ليس . حقا أن اللاوجود غير موجود ؟

حلا لهذه المسألة يجري أفلاطون مراجعة نقدية لآراء الفلاسفة حسب

تعريف الوجود ،بيد أن هذا النقد يتأدى الى نتيجة مدهشة ، الا هي استحالة تعريف الوجود فى ذاته ، بمعزل عن كل شئ آخر ،وبيان ذلك كالآتى : حينما سمى الايونيون وبارمنيد من الى تعريف الوجود ، عرفه بعضهم بأنه كثرة ،وبعضهم الآخر بأنه وحدة ،ولكنهم اعطوه على هذا النحو تعيينات لاتوافقه من حيث هو وجود ،فبأى معنى ، أولا ،يقول الايونيون ان الوجود حدان ؟ فان لم يكن لا هذا ولا ذاك ، على انفراد ،فهناك فى هذا الحال لا حدان فقط ، بل ثلاثة : ولكن ان يكن هو هذا وذاك بالمعية ، فليس هناك فى هذه الحال حدان ،وانما حد واحد فقط ،وبأى معنى يقول بارمنيد سرمدوره ان الوجود واحد ؟ فهما ان الواحد ليس هو الوحدة ، فهناك اذن كل ، مؤلف من الوجود والواحد ، فاما أن هذا الكل موجود ، وعندئذ لا يعود الوجود سوى جزء من الوجود ، واما انه غير موجود ، وعندئذ فان الوجود ليس هو الكل ، وقد كان الايونيون يخلطون الوجود بما سوى الوجود ، اذ ما كانوا يفصلونه عن هذه التعيينات الكمية

والواقع أن هؤلاء الأشخاص ، المبهولين ، الذين لا يعتقدون الا فى وجود ما يلمسونه والذين " يماهون الوجود " مع الجسم ، وأصدقاء الشل الذين لا يسرون ، بالمقابل فى المحسوسات سوى تدفق وضرورة غير منقطعة والذين لا يجسدون الوجود الا فى بعض العقولات اللاجسية ، يخطئون جميعهم على السواء بتضييقهم معنى الوجود أكثر مما ينبغى ، فهل من الممكن بآدى ، ذى بسد ، ارجاعه الى الجسم وحده ؟ الحق ان المرء لا محيص له عن التسليم بما هيئات ، نظيرا لعدالة ، موجودة وجودا فعليا ، ما دامت تظهر وتختلف فى النفس ، ولكن

هل يجوز، كما يشاء أصدقاء المثل، حد الوجود بهذه الماهيات الثابتة الساكنة التي تعرف بالمثل؟ انهم لن يستطيعوا في هذه الحال أن يزعموا أنهم يقبضون على "الوجود الكامل"؛ فـ"الوجود الكامل" يحتوى بالضرورة على العقل، وبالتالى على النفس والحياة، وبما أنه عاقل وذو نفس وحياة، فما هو بساكن؟ . هذه الحاجة المزوجة ضد الماديين والمثاليين تقصد فلاسفة معاصرين لأفلاطون يعز تحديد هم، وربما صح أن نتعرف بين الأوائل انتستانس الذى سبق أن ظهر فى ثياتيتوس؛ أما الثانون فأمرهم يبعث على أشد الحيرة . فأصدقاء المثل الوحيدون الذين نعرفهم فى ذلك الزمن هم أفلاطون نفسه ومدرسته، أفلا يسوغ لنا الاعتقاد بأنه ينقد تصورا للمثل كان هو نفسه قد قال به، ونعنى ذلك التصور الذى يحصه فى مفتتح بارمنيدس والذى تخطاه بعدئذ؟ فقد كان آنئذ عارض فكرة المثل المنعزلة والثابتة، كما شفت عن نفسها فى فيدون . بالوجود الكامل وهو اصطلاح عامض يضم فيما يبدو لا المثال أو موضوع المعرفة فحسب، بل كذ لك الذات التى تعرف هذا الموضوع، أى العقل، والنفس التى بين ظهرانيها يقيم؛ وهذا تصور أولى لن تعتم محاوره تيمائوس أن توضح معالمه .

مهما يكن من أمر، فإن مسار فكره يبقى جليا، فماأخذه على الماديين، كما على أصدقاء المثل، أنهم لم يروا فى الوجود تلك القوة التى تفعل وتتفعل، تلك الحياة التى يقحمها هو عليه، بيد أن هذا المأخذ يجعله يسقط ثانية هو نفسه فى ذلك الاشكال الذى كان نيه الى سقوط بارمنيدس والايونيين فيه، يقول الغريب الايللى الذى يتولى إدارة النقاش: "ليس صحيحا أنهم يطرحون علينا الآن الأسئلة

التي كنا نحن أنفسنا نطرحها على أولئك الذين يقولون ان الكل هو الحسار
والبارد ؟ " على هذا المنوال نتأرجح بالضرورة بين تصور الوجود أضيق ما ينبغي
وتصور اوسع ما ينبغي ، فحالا ننزح الى حد الوجود بنفسه نجده أفقر مما
ينبغي .. ومتى ما وجدناه أفقر ما ينبغي نسند اليه محمولات وحركة وحياة وعقلا ،
هي له مجاوزة .

ان استحالة تعقل الوجود بذاته ، ودونما صلة بحدود أخرى سواء ،
تكشف لنا عن ضرورة هي ضرورة التواصل والتمازج بين الحدود من اشياء الوجود
والحركة والسكون ، الخ . . . فما يقع في متناول التعقل ليس على الاطلاق عناصر
منفردة ، وانما على الدوام خلائط وموضوع التعقل ، مثل اللفظة المؤلفة من صوائب
وصوامت ، ومثل الموسيقى المؤلفة من أصوات رفيعة وخفيضة ، مؤلف من مفاهيم
منضم واحد ها الى الآخر ، ولعل محاولة تعريف المفاهيم خارج نطاق هذا
الاتحاد هي السبب في ما تمخضت عنه محاورات مقراط من نتيجة سالبة على الدوام ،
فالمفهوم لا وصول اليه الا من خلال علائقه بسواء من المفاهيم ، وما الجسد
الا الفن الذي يحدد قواعد مزج المفاهيم ، شلما تحدد الموسيقى قواعد ائتلاف
الاصوات .

ان هذا التصور للجدل قريب في ارجح الظن ما سيكون عليه منطق
ارسطو ، بيد انه متميز عنه ، فليس المقصود اولا المزج بين مفاهيم محددة سلفا ،
وهذه نقطة يلح افلاطون عليها الحاحا شديدا ، فكائنا ما كان المحول الذي
نستطيع ان نعزوه الى معنى ما ، فان هذا المعنى يمتلكه لا بذاته ، وانما من

حراء مشاركته في شأن آخر: "ان فصل كل شيء عن كل شيء لهو بمثابة قضاء
 مبرم على كل مقال وخطاب: فمن المستحيل ان نبيس عن شيء الا من خلال ارتباط
 الشئ بعسرها ببعثر". يستغل التعقل اذن من اللامتعين الى المتعين: ولا يقنع
 ببياض العلاقات ببيس معان جرى تعيينها من قبل ، ويقوم فن الجدل ثانيسيا ،
 والسبب نفسه ، لا على تطبيق قواعد عامة على حالات خاصة ، وانما على التخص
 المباشر لكل معنى ، بحيث يحيلنا هذا المعنى من تلقاء نفسه الى المعانى التى
 ينتظم عليها ان يتحد بها ، هكذا يسترج السكون والحركة بالوجود ، ولكنهما غير
 قابليين للامتزاج فيما بينهما ، غير انه ان تكن الحركة وجودا من حيث انها تشارك
 في الوجود ، فانها لا وجود من حيث انها سوى الوجود ، اى من حيث انها
 تنارت في السوى ، ويبدو بحق ان الدور الرئيسى في المعرفة المباشرة واللامتوسطة
 بهذه العلاقات يستطلع به ذلك الحد من العقل الذى بواه افلاطون في الجمهورية
 قمة حرم المعارف، ذلك ان قوام الاساك بما "يريد" المثال الذى نحن فنى
 سبيل التدقيق فيه ، والاصياع لما نراه في المعانى ، ومن هنا يختلف الجدل
 الافلاطونى عن الفكر الاستدلالى اختلاف المنهج الديكارتي عن المنطق .

مسئلة الخلائط . القسم :

بدا من هنا سينصب كل مجهود افلاطون على فن استيعاب قواعد
 الخلائط والمزائج . سيتخذ مجهود هذا اشكالا بالغة التنوع ابتداء بالتارين
 المدرسية على القسم وانتهاء بالتركيب العظيم في ثيماوس ، وقد تمخض هذا
 المشروع عن اعطاء توجيهات وتشجيع انطلاق التعقل اكثر منه عن ابتداء مذهب ،

وكان عرف الجدال من قبل فيفيد روس بحركتين متعاقبتين : "الاشياء المتفرقة ترى أولا ضمن مثال واحد ، ثم تجرى بحركة معاكسة ، قسمة المثل الى مثل بحسب المفاصل الطبيعية" ، وتجدر الاشارة الى ان التحليل (او القسمة) يتبع هنا التركيب ، وان التركيب ، بدل ان يكون حد التعقل وان ياتي بمعد التحليل ، يرمى على العكس الى ان يكون بمثابة منطلق للقسمة التي هي ، على هذا الاناس ، جوهر الجدال ، وتمايز القسمة التي نلقاها في مفتتح السياسة (٥٨ج - ٦٢ج) والسفسطائي (١٨د - ٢٣ج) تظهر في الغالب كيف كان افلاطون يحمل تلامذته في الاكاديمية على ممارسة الجدال ، فالقسمة تصور هنا على انها النهج الذي يفيد في تعيين مفهوم من المفاهيم بقدر اكبر فاكبر من الوضوح ، وبكلمة واحدة ، تؤدي الى تعريف : فالسياسة مثلا علم ، لكن العلوم تنقسم الى علوم غرضها المعرفة والى علوم غرضها التطبيق ، وتدخل السياسة في الباب الاول ، وتنقسم علوم المعرفة بدورها الى علوم صف وعلوم تقيم ، وتدخل السياسة في عداد المصنف الاول ، وعلى هذا المنوال يتم التوصل ، من قسمة الى قسمة ، الى تعيين اوضح فاوضح للمفهوم ، وجلى للعيان ان القسمة الافلاطونية ليست نهجا اليا صرفا ، والا لما كانت اقلت من نقد ارسطو الذي ارتأى انه من مطلق العسف ان يوضع الحد موضوع البحث في طرف من القسمة بدلا من الطرف الاخر ، وبالفعل ، ان الحدس ، وليس النهج المنطقي ، هو الذي يمكن له ان يكون المرشد في هذه الحال ، ناهيك عن ذلك ، ان تكن قاعدة شبه عامة هي التي توجب ان تكون القسمة ثنائية ، فان القاعدة في تنفيذ هذه القسمة الثنائية

لا تتميز بالوضوح الكبير ، وتشير على العكس اشكالات تقنية كبرى يعرفها انبلاطون
حق المعرفة ، لكنه لا يجد لها حلا ، ومن أخطر هذه الاشكالات معرفة الكيفية
التي يمكن الاعتماد عليها في تمييز القسمات الجزائية ، كقصة البشر الى اغريق
وبرابرة ، من القسمات العامة والمشروعة كقسمتهم الى ذكور واثاث ، ففي اولى
الحالتين نجد ان الفئة الاولى (الاغريق) هي وحدها المتعينة ، بينما لاتعيبين
لثانية الا باستثنائها من الاولى ، وفي ثانية الحاليتين تكون لدينا صفتان متقابلتان
وكلتاها موجبة .

لكن ما الصلة بين هذين التصورين للجدل : الجدل بوصفه تركيبا للخلاوط
في السعطاني ، والجدل بوصفه فنا للقصة ؟ هذه المسألة تجد حلها في فيلابوس ،
فهذه المحاورة تبين لنا كيف ان النتيجة التي يتخض عنها فن تركيب الخلاوط
هي التصنيف والقصة الى انواع ، والمقارنة بين كلا مظهرى الجدل ، المنفصلين في
غير هذا المجال ، تحدث بعنر التعديل في مفهومه . فالخليط يتهدى في صورة
جديدة ، وكل خليط جديد بهذا الاسم ليس مجاعصوائيا : وانما تركيب واضح
الأسريين عنصرين : عنصر لامتعيين او لامحدود ، وحد او تعيين ثابت ،
واللامتعين زوج من ضدين لا يمكن تعريف أي ضد منها الا باضافته الى الاخر ،
أي انه بحد ذاته غير متحد على الاطلاق ، ومن امثلة ذلك الاكبر والاصغر ،
الارفع والاخفض ، والاكثر حرا والاكثر يردا فهذه حدود نسبية تماما وفي حالة
دائمة من الحركة والتدفق ، وذلك ما دام الاكبر من شيء بعينه يمكن ان يكسبون
في الوقت نفسه اصغر من شيء اخر ، والحد او التعيين نسبة عددية ثابتة ،

كالضائع أو المثلوث ، وهكذا يتبين لنا في سيران الخليط ينجم عن اقحام نسبة ثابتة على زوج من الاضداد ، ومن ذلك ان الموسيقيين يثبتون ان نسبة الواحد الى الاثنين اذا ما اقحمت على ثنائية الرفيع والخفيض اللامحدود خلقت النسخة الثمانية وفي مقدورنا ان نتصور على المنوال نفسه ان نسبة ثابتة بين البطيء والسريع تحلق حركة منتظمة او تظهر للعيان أشكال نسبة ثابتة بين الكبير والصغير . هذا التصور للخليط يسمح ، بل يستلزم قصة المفاهيم : فالقصة تنطلق من لا محدود كالصوت بتدرجاته اللامتناهية بين الرفيع والخفيض وتدخل عليه عددا معلوما من الفواصل الثابتة ، هي الانغام ، المتحددة بنسب عددية ثابتة من قبيل ٢/١ ، ٣/١ ، الخ . . . وقوام العلم في هذه الحال معرفة عدد هذه النسب الثابتة وطبيعتها .

هذا التصور للخليط وللقسمة لا يعود مطابقا تمام المطابقة للتصور الذي تعرضه محاورة السفسطائي ، فهنا لا يعود يدور الكلام عن قصة ثنائية مطردة واحادية النسق ، ففي الحالة المثلى على الأقل ، أي الموسيقى ، يتحدد عدد الحدود بعدد النسب العددية الممكنة المتشكلة بالانغام . ولدينا على ذلك مثال آخر في تيماون حيث تناط القسمة الى أربعة عناصر بعدد الأحجام القياسية الممكنة . بل أكثر من ذلك ، فتمازج جنس مع آخر في السفسطائي ينبع من طبيعته بالذات ، فالوجود ، كيما يكون على ما هو كائن عليه ، يجب أن يشارك في ذات الشيء وسوى الشيء ، وهذه بدائة لعلاقة لزوم منطقي . وبالمقابل ، أن اللامحدود والحد لا يتداعيان ولا يستلزم واحد هما الآخر وللجمع بينهما لا بد من جنس

رابع من الوجود ، مختلف عنهما كما عن الخليط، هو علة الخليط، وهذا معناه أن رابطة اللزوم المنطقي التي نحت اليها محاوره السفسطائي قد حلت محلها الآن اعتبارات التناغم والتلاؤم والجمال والطيبة . وشال الخير، الذي كانت له الهيمنة على الجدل في الجمهورية والذي تلاشى واختفى في المحاورات الوسيطة ، يمدّطع هنا من جديد ، بمعنية الرياضيات، بدور من الطراز الأول ، وبحكم عجز أفلاطون عن تعريف الخير في وحدته ، نراه يحل محله على أية حال مكافئاً من ثلاثة حدود : الجمال والتناظر والحقيقة . وهو لا يفعل بذلك سوى أن يطرح الشروط الأساسية الثلاثة التي ينبغي أن يتقيد بها كل خليط، وكل حد من هذه الحدود الثلاثة يعبر، في مظهر مختلف، عما كان أساء أفلاطون في الجمهورية اللامشروط، أي الخير، الذي عنده يقف كل تعليق وتفسير .

الشكلة الكوسمولوجية :

كان مفهوم الخليط، الذي من صفاته الجمال والتناسب والحقيقة ، الحافز الحقيقي إلى دراسات أفلاطون الأخيرة ، فقد أتاح له أن يعود أدراجه إلى مشكلة تفسير المحسوسات بالمثل ، تلك الشكلة التي عزف عنها في أرجح الظن أزاء الصعوبات التي أثارته محاوره بارمنيدس حول المشاركة ، وذلك هو موضوع تيمائوس . لكن حتى نحسن فهم مغزى تجديد الاهتمام على هذا النحو بالطبيعيات ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن المحسوسات ما عادت تتهدى لأفلاطون ، كما هي ثياتيتوس، على أنها وفق أبداً متلاش، وإنما على أنها اجزاء من كـون

(كوسوس) هو نفسه أجمل الخلائط المحسوسة ، أى مزيج تنتظمه نسب ثابتة .
ومن هذا المنطلق تحديدًا لا تعود مشكلة تفسير العالم الطبيعى تنطوى على
صعوبة نابغة منها وخاصة بها ، بل تسمى مجرد حالة خاصة من مشكلة الجسد
بوجه عام ، عند المشكلة التى تتلخص ، كما أوضحت محاوره فيلابس ، فى تعيين
الكيفية التى تتشكل بها الخلائط ، وهكذا تكون مشكلة المشاركة قد وجدت حلها .

لقد تولد العالم من انتقال من القوضى الى النظام بتدخل من الله فاطر
وقبل هذا التدخل كانت حالة القوضى السابقة هى فى المقام الأول مسرح "الضرورة"
وهى ضرورة غاشمة ، علة تائيه وغير خاضعة لأى اعتبار غائى ، غير أن هذه القوضى
وهذه الضرورة لا تعنيان على الإطلاق عماء مستغلقا مطلق الاشتغال عقلان
التعقل ، وإنما هما ضرب من ضرورة آليه مشابهة لتلك التى قبل بها ديوقريطس ،
وان أقحم عليها أفلاطون ، ان لم نقل طيبة الاله الفاطر ، فعلى أية حال قدرا
من المعقولية الهندسية ، ولا تغيب عن هذا التصور نظرية الذرات ونظرية
العناصر ، ولكن بعد أن تتشحا بروح هندسى ، فالعناصر مركبة بوجه مسين
جسيمات ، وجسيمات كل عنصر من العناصر متمايزة عن بعضها بعضا ، لا بصفتها ،
بل بشكلها الهندسى ، فلكل ضرب من الجسيمات العنصرية شكل مجسم مسين
المجسمات الأربعة المستوية السطوح : المكعب ، أو المجسم ذى العشرين وجها ،
أو الضمن ، أو المجسم المربع ، وكل منها يناظر على التوالى التراب والياء والهواء
والنار ، وما كان يعز على أفلاطون ، وهو الطويل الباع فى الرياضيات والسترشيد
بأحدث كشوف تياتيتوس ، فى علم قياس المجسمات ، أن يثبت أن أوجه المكعب

يمكن أن تتألف من أربعة مثلثات قائمة ومتساوية الساقين ، وأن أوجه كل مجسم آخر مستوى السطوح ، - وهي عبارة عن مثلثات متساوية الأضلاع - يمكنها جميعها أن تتألف من ستة مثلثات قائمة الزاوية يساوى وترها ضعف الضلع الصغير للزاوية القائمة ، واستحالات العناصر الى بعضها بعضا تغدو مفهومة ومعقولة تماما (اذا تركنا جانبها التراب) متى ما قام البرهان على أن ذرة الماء تحتوى مسن المثلثات بقدر ما تحتوى منها ذرتان من الهواء ، وعلى مثلث واحد أكثر من النار ، وأن ذرة الهواء تحتوى من المثلثات بقدر ما تحتوى منها ذرتان من النار ، وذلك هو العقل الباطن للضرورة ، وتتجلى الضرورة الغاشمة فى ترتيب هذه الذرات ، المنوط بدوره بالكيفية التى تتجاوب بها مع الاهتزازات المنتظمة للقابل أو الفضاء الذى هى موجودة فيه ، وهى تنزع ، مثلها مثل الذرات التى تهز فى منخل ، الى الاجتماع بحسب تشابهاتها وتجانساتها ، وعلى هذا ، فإن المصدر الذى تصدر عنه الضرورة ليس العناصر ، وإنما تلك الطبيعة البهيمية ، ذلك ، المفهوم الهجين الذى يكاد لا يصدق : القابل ، ويبدو أن هذا القابل هو واحد من تلك الحدود المهمة ، اللامتعينة ، التى تكبر أشاتها فى محاوره فيلابوس ، وأن شئنا المزيد من الدقة فى الكلام ، قلنا ان القابل هو فى آن معا اللامتعين الهندسى ، بمعنى أنه ليس له أى تعيين من حيث الكبر والصغر وأنه يحتويهما معا ، واللامتعين الآلى ، بمعنى أن حركته وبطأه وسرعته لا تتصف بأى اطراد أو انتظام ، وهذا القابل هو ما تشرع فى تعيينه المثلثات العنصرية أولا ، ومن بعدها المجسمات المستوية السطوح المنبثقة عنها ، فاقحامها عليه

نسباً ثابتة من حيث الكبر والصغر، وهذا القابل أيضاً هو ما سيقحم عليه عقل
الاله الفاطر تعيينات أخرى، وعلى الأخص تعيينات آلية .

آية ذلك أن الخالق أو الفاطر هو في المقام الأول خالق نفس العالم
والنفس هي مبدأ الحركة (فيدروس، ٢٤٥ ج ، ٣٤٤ ج د) ، والنفس هي مبدأ
الحركة (فيدروس، ٢٤٥ ج ، القوانين ٨٩٤ د) ، لا بمعنى القوة الآلية الغاشمة ،
شأن القابل مثلاً ، وإنما مبدأ كل ما هو منتظم وثابت في الحركة . إن نفس العالم
سابقة على الجسم الذي يقيم فيها والذي قدر لها أن تنفتح فيه الحركة والحياة ،
بيد أنها هي ذاتها خليط تنقسم فيه بنوع ما جميع العلاقات الرياضية أو
الهندسية التي ستتحقق في العالم ، فكل خليط يتألف من حد ولا محدود ، ولا يتميز
عن خليط سواء الا بالمظهر الذي يكون عليه هذان الحدان ، والحد واللامحدود
اللذان منهما تتألف النفس ، هما الماهية غير القابلة للقسمة ، والماهية القابلة
للقسمة في الأجسام ، ذلك أن كل تعيين عددي وهندسي يقتضي بالفعل حدين
من هذا النوع ، وأرسطو هو الذي أفادنا أن الأعداد ، بحسب تعليم أفلاطون
الشفهي ، تتولد من فعل الواحد في ثنائية الكبير والصغير اللامتناهية ، فكل
عدد وكل شكل هما نتيجة تعيين لما كان في البداية غير متعين ، فإن ظهر الى
حدز الوجود مزيج هاتين الماهيتين ، مزجه الفاطر أيضاً بالذات وبالسوى ،
أي بحدين علاقتهما فيما بينهما هي أيضاً كعلاقة الحد واللامحدود في فيلابوس ،
ويحرص أفلاطون على إفادتنا بأن السوى لا يدخل في المزيج الا قسراً ، فهو
يبقى ، كما سنرى ، مبدأ اللاتعيين ، النفس مركبة اذن من ثلاثة : أولاً من خليط

الواضح ، فضلا عن ذلك ، ان أفلاطون في تطبيقه الفرضيات الرياضية في مجال
الطبيعية ، يهتدي بهتدي اعتبارات التناغم والجمال ، فالعلة الوحيدة لتكوين
العالم هي " طيبة " الاله الفاطر : والخير يبقى هو اللامشروط الذي به يناط كل
برهان . كما أن الشكل الكروي للعالم ، وكون العالم فريدا ونسيجا واحدا ، نابعا
من مجهود رمي الى محاكاة نموذج الكمال ، والزمن ، المقسم الى آحاد منتظمة ،
من أيام وأشهر وأعوام ، والمرتبطة بطواف الأجرام السماوية ، يحاكي بقدر المستطاع
أزلية النموذج بارتداد ، اللامنقطع الى ذاته . ويبدى أفلاطون ، في تفاصيل النظرية
الطبيعية التي يعرضها علينا في نهاية المحاضرة ، عن حماسة للمذهب الفسائي
تضاهي تلك التي سيديها فيما بعد الرواقيون ، ويؤكد الكتاب العاشر من
القوانين أيضا بقوة أن العناية الالهية ليست عامة فحسب ، بل تنفذ أيضا الى
أدنى تفاصيل بنية الكون . وانما لأن نظرية العالم هي في المقام الأول قضية
صنيع العناية الالهية نراها تحتفظ بطابعها الجزافي والحدسي ، فالعقل
البشري لا يملك أكثر من أن يخمن مقاصد الفاطر تخمينا ، دون أن يصل أبدا
بصددها الى اليقين . ناهيك عن ذلك ، فان الفاطر ، باخضاعه الضرورة للعقل .
وبسميه الى أن يجعل من التقيد بها ناموسا ، يلاقى مقاومات لا تني تتعاضد
وتتصاعد ، فان يكن المزيج الأول ، جسم العالم ، ادرك مستوى من التناغم
بات معه عصيا على الفناء برغم أنه مصنوع ، فان الخلائط الجزئية ، التي صنعها
الالهة المقلدون للفاطر ، واجسام الحيوانات عرضة للموت ، وسلسلة الخلائط
متناقضة - لا متزايدة - كمالا ، وحظوظ هذه الخلائط في البقاء أو هي فأوهي .

وبفارقة ظاهرة ، تشق العشوائية طريقها الى علم الأشياء الطبيعية ،
سردا مع افتتاح الرياضيات مضمارها ، أجل ، العشوائية ، وانما معها في الوقت
نفسه حرية في النظر تعتق العقل من أوهام الملاحظة المباشرة وتتيح له أن
يمارس لعبة الفروض الخصب . ولعل حرية الفكر هذه هي التي مكنت أفلاطون من أن
يشير عابرا الى تفسير حركة تعاقب الايام بدوران الأرض حول محورها .

دروس أفلاطون الشفهية :

ان المحاورات لا تعرفنا بأفلاطون كاملا ، ومن حسن الحظ أن أرسطو
حفظ لنا شيئا من دروس الشفهية ، على الرغم من أنه يعسر علينا في كثير من
الأحيان تمييز فكر أفلاطون الخاص في هذه الدروس التي كان يلقيها بقصده
نفدي ، والتي تخالطها في كثير من الأحيان أيضا أطروحات خلفائه فــــــي
الأكاديمية . ويتضح من الدروس الشفهية أن أفلاطون تصور الشل في أواخر
حياته أعدادا ، ولكننا أعداد مغايرة لتلك التي يتعاطى واياها عالم الرياضيات .
فما الأعداد الثالية ؟ ولماذا أحلها أفلاطون محل الشل أو أضافها على أية
حال اليها ؟ وبإحدى ندى بد ، به تتميز عن الأعداد الرياضية ؟ ان الأعداد
الرياضية هي تلك التي تتألف من أحاد متساوية جميعها فيما بينها ، وتتجم عن
إضافة هذه الأحاد الى بعضها بعضا ، والحال أن ايثار أفلاطون يذهب سافرا ،
كما نرى في فيلابوس وفي تيمائوس ، الى الأعداد التي تتولد عن طريق آخر غير
الجمع ، وعلى الأخص الى الأعداد التي تتولد من المتواليات أو من ادخال ثلاثة

أنواع من الأوساط المتناسبة ، الحسابي والهندسي والتناغمي ، فانتباهه ينصب على النسب العددية أكثر منه على الأعداد نفسها ، وتشف له الموسيقى الفيثاغورية عن ماهية الأشياء في نسب عددية أكثر مما تشف له عنها في الأعداد . ويبدو أن نظرية الأعداد المثالية كانت محاولة للاهتمام إلى أعم أنماط النسب . فهذه الأعداد ، على ما يفيدنا أرسطو ، لا تتولد من الجمع ، ما دام مستحيلا على آحادها أن يضاف بعضها إلى بعض ، بل من اتحاد هذين : الواحد وثنائية الكبير والصغير اللامحددة . وما هذه الثنائية سوى النسبة اللامتعينة والمتدفقة التي ضرت لنا عليها محاورة فيلابوس أمثلة . أما الواحد فنعرفه من ترجمة مشهورة ، أن أفلاطون كان يماهى بينه وبين الخير ، والحال أن وظيفة الخير ، بحسب ما جاء في فيلابوس ، ادخال نسب ثابتة بين الأشياء ، وهو أمر ممكن بواسطة المقاس . ويبدو أن الواحد الذي قال به أرسطو والخير الذي تكلم عنه أفلاطون في دراسة الشفهية ، هما المقاس الذي تعتبره محاورة السياسي نقطة انطلاق الجدل . فالواحد هو بالتعريف ما يسمح بقياس الموجودات ، وهو الحد اللامشروط الذي لا رجوع إلى ما بعده . هكذا يرى أرسطو أن الكبير والصغير يمكن أن برغم لاتساويهما ، أن يتعادلا عن طريق تطبيق الواحد ، وعلى هذا النحو يتم الحصول على الثنائية المثالية ، المركبة من حدى النسبة ، لا بإضافة وحدة إلى أخرى ، وإنما بمعادلة النسبة اللامتعينة للوحدة ، وبدون أن نتبع الكيفية المعقدة لانتاج الأعداد المثالية . التي يتبعها أفلاطون وصولا إلى العشارية المثالية ، يبين لنا من مثل الثنائية المثالية أن الأعداد المثالية هي فسي

القام الأول نسب ثابتة ، وانه لا أثر طبيعي أن نفترض ان هذه الاعداد الثالية هي مبدأ النموذج ، الا زلى للعالم الذي تحدثنا عنه محاوره تيمائوس شلما أن النفس المكونة من فروض هندسية مركبة وفق نسب عددية معلومة هي مبدأ العالم المحسوس . فالحي في ذاته يشير فيما يبدو الى تمام الوجود المعقول الذي يضم فيما تحت الاعداد الثالية ، الانواع المعقولة ، شلما أن العالم ، الحي ، المتحرك العاقل ، يضم ، فيما تحت النفس ، الجسم ، ويبقى محققا على كل حال أن أفلاطون كان يوجه ابحاثه نحو قوانين تركيب الخلاوط .

الفلسفة والسياسة

بالتجريد فقط نستطيع أن نفصل سياسة أفلاطون عن فلسفته ، فصنفاته الكبرى هي في أن معا نصوص فلسفية وسياسية مغرغياس التي يبين فيها اخطار سياسة غير مبنية على العقل ، والجمهورية التي تستخدم فيها الفلسفة كوسيلة وحيدة للوصول الى سياسة قابلة للحياة والاستمرار ، وأرجح الظن أن ثلاثيته السفسطائي والسياس والفيلسوف ، التي بقيت محاورتها الثالثة مجرد مشروع ، كانت ترمي الى بيان القدرات السياسية للفيلسوف ، اما ثلاثية تيمائوس واقريتياس وهو موقراطيس ، التي لم يكتب منها أفلاطون سوى المحاوره الاولى ومطلع المحاوره الثانية ، فكان يفترض فيها أن تعالج ، بعد تكوين العالم كما تصفه تيمائوس ، دورات المدن وخرابها واستئنافها مستيرتها ، وأخيرا فان القوانين هي كتاب تعليم حقيقي للمشرع ، وليس من المصوغ فصل الفلسفة عن السياسة لسدي

أفلاطون أكثر ما هو مسوغ لدى أوغست كونت، وهل يجوز أن يغيب عنا أن اندفاعه نحو الفلسفة آخذة عن سقراط، الذي يلجأ إليها الحاج في الدفاع على رسالته الاجتماعية؟

يعتقد أفلاطون، مثله مثل سقراط، اعتقاداً جازماً برسالة الفيلسوف الاجتماعية، فبعد أن يرسم في الجمهورية نظام المدينة المثالية، يتساءل عن ماهية الشرط الذي يتيح لنظام مقارب أن يشق طريقه إلى الواقع، وعندئذٍ أنه يكفي لك تغيير واحد " لكن ما هو بالطفيف، ولا بالسهل، وإن يكن ممكناً، وهو أن يصير الفلاسفة ملوكاً في المدن، أو أن يكون الملوك ومؤسسو السلالات الحاكمة فلاسفة جيدين، على اعتبار أن السلطة السياسية والفلسفة تتطابقان "، ويهتف في أن نعطي هذا المطلب معنى عملياً تاماً، فإنما في اللحظة عينها التي ينتقل فيها أفلاطون من النظرية إلى التطبيق يتكلم عن السلطة السياسية للفيلسوف، ولا يكل أفلاطون من الإلحاح على الدور الفعال الذي يلعبه الفيلسوف، فمن الواجب إغماره على النزول من تأمل المعقولات للاهتمام بشئون المدينة، ومن الواجب أيضاً التهيئة لهذا الإصلاح بالتأثير على رأي العامة الميالين، بالنظر إلى فساد الحكومة وذنائبها، إلى اعتبار الفلسفة غير ذات نفع أو جدوى للمدينة، وستفعل الفلسفة بالمدينة ما يفعله الرسام بالجدار الذي يزخرفه، فهو ينظف به بادي الأمر بعناية، ثم يرسم عليه صورة المدينة، مقارناً رسمه في كل لحظة بنموذج العادل الذي في مقدوره أن يتأمله ويتعلمه.

كيف توصل أفلاطون الى هذه النظرة التي ذاع أموها وكتبت لها الشهرة ،
والتي تشل ذروة اليوتوبيا الاجتماعية ؟ ومن أين جاءت فكرة إعادة بناء المدينة
عقلانيا ؟ وما دلالتها على وجه الدقة .

العدالة والعفة :

قبل أن يقدم أفلاطون نفسه في الجمهورية في صورة مصلح المدينة ، يبدو
أنه تفكر في العدالة بصفته داعية أخلاق ، على غرار سقراط ، أكثر منه بصفته
داعية إصلاح سياسي ، وقد بين أنه يتعمين على الانسان أن يكون عادلاً ، أي مراعيًا
للقوانين ، كما تكتب له السعادة ، وذلك قبل أن يثبت أن الفيلسوف هو وحده ،
من يستطيع أن يستن ويطبق القوانين العادلة ، أن أفلاطون داعية أخلاق
قبل أن يكون رجل سياسة ، خلافاً لذوى الطموح من فتية اثينا الذين يقبلون
على السياسة دونما سابق اعداد ، على نحو ما تخلد صورتهم خطبة قليقليس في
غورغياس ، والقبطان اللذان تقوم عليهما هذه الأخلاق الاقلاطونية يتوزعان بسين
محاورة غورغياس التي تأخذ بناصر العدالة ضد اللصوصية السياسية ، وبين محاورة
فيدون التي تجعل قوام الحياة الفلسفية في تطهر الجسم .

لننظر بادى ذي بدء ، في أولى هاتين الموضوعتين ، فمحاورة اقريطون
كانت مثلث سقراط مراعيًا للقوانين الى حد كلفه حياته ، ومشهور هو المقطع
الذي تتطرق فيه شرائع اثينا ، وكأنها كائنات بشرية ، فتبين لسقراط كل ما هو
مدين لها به وكل ما يترتب عليه ازاءها ، ويساور أفلاطون احساس بالغ القوة بأن

القوانين يرتبهن بها لأمان المدينة فحسب، بل كذ لك كل ثقافة أخلاقية غير أن قليقليس يعترض بأن القوانين هي مجرد مواضع تعارف عليها عامة الناس فيما بينهم ليذودوا عن أنفسهم شر جشع الأقوياء، والعدالة الطبيعية، ألا تقوم على علاقات قوة؟ والسلطة لا يفترض فيها أن تعود إلى الأقوى؟ (غورغياس) فما هذه القوة التي يتكلم عنها قليقليس؟ أهى القوة المادية والبدنية الخاصة؟ فى هذه الحال فإن مرجعها إلى الشعب، ان أوتى القوة لفرض القوانين، انها إذن القوة، المرتفعة بالحكمة والمهارة، أو بتعبير أدق، بالمعرفة المستقلانية بالسياسة، وبالشجاعة لتحقيق مقاصدها، غير أن الشجاعة، التي بها يصير للفرد سلطان على الغير، تستلزم ذلك الشكل الداخلى من الشجاعة الذى هو سلطان النفس على النفس، أو العفة. ذلك أن الخير شىء واللذة شىء آخر، وأن يكن من الواجب عند الاختيار بين اللذات اختيار ما هو نافع وصالح وسليم منها، فلا سبيل إلى ذلك إلا بالعفة التي تفهم قدرا من النظام على الجسم وعلى النفس يحذفها اللذات المعاكسة لهذا النظام. وهذا التفكير يصدد العفة أو فضيلة النظام، وعديلة المساواة الهندسية، هو لمحاورة غورغياس بشابة نقطة الأوج، ففى هذه الفضيلة، التي كان أفلاطون سعى من قبل إلى تعريفها فى خارميدس، وجد الأساس لكل الفضائل الأخرى، أى للورع والعدالة والسعادة، فالعفة هى النشاط الذى يتحكم به النظام، وهى تتعارض تعارضا مباشرا مع نشاط قليقليس الفظ الذى لا كايح له. ويستشف أفلاطون هنا حقيقة، هى لفلسفته بشابة البطانة أو الخلفية، وسوف يعمل على تطويرها بقوة وعزم فى شيخوخته،

وهي أن ذلك النشاط الذي يطلق عليه اسم الفن ، والذي يختار ويفعل طبقا لقواعد سابق على تلك الطبيعة الفوضوية المختلفة المزعومة التي ينبغي قليقليس أن يتبعها . وأولوية الفن ، في قلب الأشياء الطبيعية ونظام العالم بالذات ، هي مسمة لكل سياسة أفلاطون كما لكل فلسفة ، فالنظام ليس فتحا انسانيا في قبالة القوى المختلة الجامحة . وإنما هو بالاحرى صميم الوجود الذي يكشف له عنه حد من عقل .

ان تكن العفة - مع الفن الذي يميز وينظم ، هي الفضيلة الأساسية ، فسان النزعة الزهدية التي تتكلم عنها محاورة فيدون وحكومة الفلاسفة كما تصورهما الجمهورية ستكونان المظهرين اللذين لا تخصم عراهما لهذه الفضيلة ، وان بدا انها لا تشغل في هاتين المحاورتين المكانة المركزية التي تشغلها في غورغياس ، فان الفكرة التي توحى بها ، فكرة القيمة العليا والراجعة الكفة للعقل ، تبقى هي المنطلق . وفي فيدون (٨٢ هـ) يقترن طلب الحقيقة بالاستنكاف عن اللذات ، فالنفس مثبتة الى الجسم بالشهوة ، ومكرهة على النظر عبر الجسم الذي تقيم فيه كما لو في حبس ، لكن الفلسفة تعلمها ان النظر والاحساسات الاخرى مخفوفة بالاطاء ، تعلمها الا تصدق سوى ذاتها وأفكارها ، هي ، وعلى هذا النحو تفصل النفس عن الجسم ، وتحملها على الاستنكاف بقدر المستطاع عن اللذات والشهوات والآلام والفضيلة الحقيقية قوامها الانعتاق من كل الانفعالات والرغائب ، ومن ثم فان العدالة والشجاعة والصفاء ، مثلها مثل العفة ، تطهرات .

بيد أن العفة، من جهة أخرى، فضيلة تمارى بالنظام، وأهميتها كخطوة
موجبة لا تقل شأنًا عن أهميتها كقاعدة للزهد، والنتيجة التي تخلص إليها محاورة
غورغياس لها دلالتها من هذا المنظور، وبشيرة بمحاورة الجمهورية، فالبشر لن
تتحسن نفوسهم إلا باتباعهم خطة علمية ما اتبحت قط لا لمشاهير ساسة أثينا
ولا للسفسطائيين الذين يقدمون إليها لتعليم الشبيبة وشقيفها (٥١٣ج-٥١٥
د) «وخلاصة القول، أن العدالة لا تهدو الآن مجرد تقيد من قبل الفسرد
بقوانين بلاد»، كما أكد تولى ذلك من قبل محاورة اقريطون، وإنما هى بالآخرى
مطلب اصلاح سياسى شامل بريادة الفلاسفة.

المشكلة السياسية:

ابتداءً من هذه النقطة يطلق العنان للفكر السياسى، فيستتبع به علم
الاخلاق وعلم النفس معاً، بيد أنه لا يرقى الى موقع الجدل الذى لا يفارق،
بخلافه، عالم المثل: بل يتحطم على العكس على صخرة الوقائع باستمرار، ولنكسر
القول بأن افلاطون يريد ان يكون مصلحاً، لا طوباوياً، ويتعين عليه، باعتباره
مصلحاً، ان ياخذ فى حسابه طبيعة البشر وطبيعة الاشياء كما هى قائمة فى
الواقع.

ان ما يدعو الى العجب لدى هذا المصلح هو انه، على النقيض من
السفسطائيين لا يؤمن بالتقدم، فقد تأمل واطال التأمل فى تاريخ المجتمعات
وتطورها، كما فى تاريخ النفوس الفردية، خالطاً على كل حال الملاحظة

السيكولوجية الدقيقة بالأسطورة والخرافة ، بيد أن الملاحظة ، نظير الأسطورة ،
تتمخض على الدوام عن النتيجة المزدوجة التالية : فمن جهة أولى يرتبهن مقدار
ما ينطوي عليه الفرد أو المجتمع من عدالة وفصيلة بالشروط الخارجية وبحظ مؤات
بوجه خاص ، ومن جهة ثانية ، أن حدثت تغيرات في المجتمع فإن التبدل يتم على
الدوام باتجاه الأسوأ أو باتجاه الأحسن طبقا لايقاع دورى يقضى بأن يعاود
المجتمع المرور بالاطوار نفسها ، والغرض من التشريع ، حتى ولو كان مصدره
الفيلسوف ، الاستفادة إلى أقصى حد مستطاع من الشروط الفعلية التى
يواجهها ، ولذا لك أن يوقف أو يحوّل التغيرات ، وأن يوفر للمجتمع أقصى حد
ممكن من الاستقرار ، وبالعقاب ، لا نلتقى إطلاقا لدى أفلاطون فكرة إصلاح
إيجابى وفكره تجديد اجتماعى حقيقى ، فبيت القصيد عندنا على الدوام الحفاظ
والصيانة أو على العكس الإسقاط والحذف ^{كأنها} لبليغة الدلالة الأسطورة التى
تحكى أن البشر لم يتحاشوا الانحطاط الكامل إلا لأن الآلهة عرفتهم النار
وعلمتهم الفنون والصنائع وأعطتهم حيات القمح (السياسى ، ٢٧٤ هـ) . وما كان
لهادة البشر أن ترقى بهم إلى هذه المدارك .

أن هدف الفيلسوف من الإصلاح لا يمكن فى هذه الحال أن يكون
إلا محاكاة حالة المجتمع المثلى ، التى هو على معرفة بها ، إلى أقصى حد مستطاع
والإسكان بنوع ما بالمجتمع فى المستوى الذى ال إليه راهنا للحؤول بينه وبين
مزيد من السقوط والتردى (القوانين ، ك ٤ ، ٧١٣ هـ) : بيد أنه لا مجال البتة
لاستحداث تقدم حقيقى . فإن توافرت فى مجتمع من المجتمعات الشروط المطلوبة

ليصرف عليه الفيلسوف جهوداً ، وفذل بسائق حسن الحظ وجسلة من ظروف منقطعة الصلة بكل ارادة بشرية ، كأن يكون المناخ والتربة مثلاً مؤثمين ، وذلك بصرف النظر عن نسبة هذا الحظ السعيد الى الاتفاق والصادفة أو السسى العناية الالهية .

من هنا كان الطابع العملى والواقعى ، وحتى المحافظ احياناً للسياسة ، الافلاطونية ، ومن هنا كان ميله ، الذى اشتد مع تصرم الايام ، الى التاريخ والمأثور القديم ، ومن هنا كانت ادانته لكل سياسة التوسع التى بنت عليها اثينا مجدها وعظمتها ، التى كان من عوافبها أيضاً التدهور الخلقى ، وقد لبث افلاطون مشتبهاً بالشكل التقليدى للحاضرة الاغريقية ، وبطبيعة الحال ، فان مدينة اغريقية ، لا أية مدينة أخرى ، هى التى كان عليه أن يسوس شؤونها فى الجمهورية مثلاً ، ولئن استخف فى زمن لاحق ، وفى السياسى تحديداً ، تقسيم البشرية السسى اغريق وبرايرة ، فقد كان جل مهتفاه مع ذلك أن يشد من أزر الحضارة الهلينية ، وأن يصلح ذات اليمن بين مدن اليونان ويعيد اليها وثامها ، وأن يضع حداً لأعمال النهب والسلب والاسترقاق التى كانت تواكب انتصار مدينة على أخرى .

العدالة الاجتماعية :

ان جوهر العدالة الاجتماعية لدى افلاطون تحقيق وحدة المجتمع (الجمهورية ، ك ٤ ، ٢٤٣ د) ، والعدالة فى المدن الاغريقية ثحاكى ، بقسدر المستطاع ، الماهيات المثالية " المتراصة فى نظام ، المحافظة دوماً على العلاقة

نفسها ، دون أن يلحق بعضها ببعضها الآخر أى أذى ، البرقة بتسلسل
وطبقا للعقل * (ك ٦ ، ٥٠٠ هـ) ، وتضرب لنا المدينة العادلة واحدا من تلك
الأمثلة على الكثرة المنظمة ، على تلك الخلائط التى من مهمة الجدل أن يكشف
عن طبيعتها وانما متى ما أصبح كنه الفزيح معروفا لنا ، يصير فى استطاعتنا أن نجد
ما كنا لنفس العادلة ، على اعتبار أن العدالة فى النفس انتظام لأجزائها ، مماثل
من جميع النواحي لانتظام أجزاء المجتمع ، وهو الانتظام الذى به تقوم العدالة
الاجتماعية ، وتتميز الجمهورية عن كتابات أفلاطون السياسية التالية بكونها تلح أكثر
منها على شروط هذه الوحدة ، ويعطى أفلاطون بحثه شكل تاريخ للمجتمع ،
تاما كما أن شروط استقرار العالم فى تيموس تتكشف للعيان فى تاريخ خلق العالم
من قبل اله فاطر ، وقد يتفق أن يستمد به النظر ، فى هذا التاريخ ، إلى أبعد من
مجرد اصلاح الحاضرة الافريقية ، فيطل على الشروط الاساسية لكل تجمع بشرى .

تشا الحاضرة من الحاجات ومن اكتشاف الوسيلة العقلانية لاشباعها .
هذه الوسيلة هى تقسيم العمل ، فالمدينة توجد حيثما اجتمع أربعة اشخاص أو
خمس وانفقوا على أن يلبي كل واحد منهم حاجة أساسية من حاجات الهاقسين ،
من مأكلا أو ملابس أو مسكن ، فالزراع الذى ينتج الطعام للجميع يحصل على
ملأه وثيابه بفضل جهود الآخرين ، فكل ، اذا ما اخص فى مهنته ، كثير انتاجه
وتحسن ليست المدينة أن ، فى شكلها الابتدائى ، اجتماعا لافراد متساوين
ومتشابهين ، وانما على العكس اجتماع لافراد غير متساوين وغير متشابهين وستبقى
كذلك فى ارفع ما قد ترقى اليه من اشكال ، وهذا ما يضمن تضا من أجزائها

ووجداتها ، وتعد الوظائف أكثر تعقيدا طردا مع تعاظم حجم المدينة وتضاعف الحاجات : فالى جانب الزارع مثلا سيكون هناك عانع المحارث والآدوات الزراعية المختصة والى جانب المنتجين ستظهر الى حيز الوجود طبقة أولئك الذين يتولسون المهادلات والمقايضات ، أى تجار البر والبحر ، بيد أن البدا يبقى على الدوام واحدا ، وسيبقى كذلك حتى بعد أن تهلع المدينة خاتمة المطاف من نموها ، فتتوزع الوظائف بين عدد قليل من الطبقات ، وبالتحديد طبقة الصناع الستى تتعهد بأشباع الحاجات المادية ، وطبقة الجند التى تدود عن المدينة شمر جاراتها ، وطبقة "الحراس" المولجين بتطبيق القوانين ، وتشمل هذه الطبقات الثلاث الوظائف الانسانية الثلاث لكل مدينة ، أى الانتاج والدفاع والادارة الداخلية .

كيف يمكن اداء هذه الوظائف على خير وجه ممكن ؟ تكلم هى فى نظرس أفلاطون المشكلة الاجتماعية الوحيدة ، وبالفعل ، لايجوز تجنيد موارد المدينة لأمننا لسعادة فرد او طبقة . يرد سقراط على ادمنتس حينما انتقد ، على الحسية الشظفة التى يختص بها "الحراس" : "اننا تشى" الحاضرة لا لى ترتع طبقة فى سعادة عليا ، وانما لى تكون الحاضرة بأسرها سعيدة ، والفرد ، المنتس السى المدينة ، خلق ليؤدى وظيفته الاجتماعية ، لا لى شىء آخر ، وذلك هو قوام العدالة فان يكون الفرد عادلا فهذا معناه ان ينجز وظيفته المعينة له .

الطبيعة والمجتمع :

هنا تعرض افلاطون مسألة عويصة ، فحاجات المجتمع المثالي لا بد ان تحسب للطبيعة حسابها ، ذلك ان ممارسة كل وظيفة اجتماعية يفترض لا تربية مكتسبة فحسب ، بل كذلك قدرات واستعدادات طبيعية فحب الكسب لسدى الصانع والقوة الغصبية التى لا غناء عنها لدى الجندى والحصافة والتهصر لدى حارس الحاضرة ، لا بد ان ترتكز الى طبع او خلق فطرى لا يمكن لاي شكل اجتماعى ان ينتجه . بل اكثر من ذلك فالنسب المتفاوتة التى يكون عليها وجود هذه الطبائع رهن بطبيعة الوسط الجغرافى . سيقول افلاطون فى اواخر حياته : " ان صقعا بعينه لا يتساوى وغيره من الاصقاع فى قدرته على ان يجعل الناس اقاضل او اراذل " ، ودراسة الاعداد ، التى تنادى لدى بعض الاقوام حتى الى الفلسفة والجدل ، ستنتج لدى غيرهم من الاقوام كالمصريين والفينيقيين ، لا العلم ، بل المكر والغش .

يعلق افلاطون على هذه الطبيعة اهمية قصوى : فهو يوصى مرارا وتكرارا ، عند ما ياتى به الدور للكلام عن زعماء الحاضرة الحقيقيين ، اى الفلاسفة ، بان يتم اختيار اولئك الذين تتوافر فيهم الاهلية لتعلم الجدل وفق قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية ، ويضع لائحة مفصلة جدا بالصفات الفطرية اللازمة ، حب الحقيقة ، وسرعة التعلم ، ووهن الشهوات التى تعترض سبيل المعرفة ، ومروءة النفس والشجاعة ، وفى النهاية ذاكرة دقيقة وحافظة واسعة محيطية : واجتماع هذه الصفات نادر للغاية ، اذ يكاد يكون هناك تناف بين الصفات التى يطالب بها

الفلاسفة، وعلى الأخص يبين حدة الذهن المتوقد أبدا وبين الوقار الهادئ،
بين عطالة الإنسان الذي لا يكثرث للاخطار وبين ثقوب النظر الذي يتوسع
هذه الاخطار، والحق ان ما يفترض بالطبيعة الفلسفية ان تجمع بينه هو
شهادة الاثيني القديم وارابة السفطاني .

والحال ان ما بين متطلبات المجتمع المثالي وما تقدمه له الطبيعة
ليس هو بالضرورة التساوق والتناغم، بل هناك على العكس جانب يكامله من
الواقع لا يقع في متناول الفن البشري، وما من مفكر اقام لهذا الجانب اعتبارا
اكبر من ذاك الذي اقامه له افلاطون: فلتعليل هذا المعطى النهائي، هذا
الجانب الواقعي في الطبائع الذي يصمد في مواجهة العقل، والذي يحدد
لكل واحد منا مع ذلك قدره، لجا الى كيفية في التفسير هي نفسها لاعقلانية: الى
اسطورة اختيار الحياة، فبعد الحياة في هذه الدنيا تزرع النفوس تحت وطأة
العقاب او تنعم بالثواب تبعاً لما اظهرته من تسك باهداب العدالة: ثم
تجتمع بعد ذلك لتختار حياة جديدة: وهذا الاختيار ارادى بتمامه، والالهة
لا تتحمل على الاطلاق تهمة، ولكن ما ان يتم هذا الاختيار حتى تتركس
الضرورة والمويرات، فلا تملك النفس بمحض ان عملت من اسار قدرها، فتفتسل
قبل ان تولد من جديد، في مياه الليتيس الذي يحو كل ذكرى تتصل باختيارها
ثم تدور عجلة حياتها الجديدة طبقاً لما رامته وارادته هي نفسها، ويتضح لنا من
المكان الذي تشغله هذه الاسطورة في نهاية الجمهورية (٦١٢ د - ٦٢١ ب) ما

كنه الشاغل السياسى الكامن وراءها ، بالرغم من ان الكلام لا يدور فيها الا عن
الصير الفردى ، فهناك ، الى حد ما ، تنازع بين التفسير الاسطورى الذى
يعوز قدوما الى اختيار ارادى ، وبين التفسير الذى النزعه الطبيعية الذى
يعمل طبائع الناس بالوسط الجغرافى ، ولعل رغبة افلاطون فى الجمع بين كلا
التفسيرين هى التى حملته ، فى اخر شكل اعطاء للاسطورة ، على التدخل بتدخل
العناية الالهيه وربة العدالة الكونية (ديكة) التى تنظم العالم على نحو يتاح
معه لكل نفس ان تتجذب غفويا نحو المثلان الذى تستاهل ان تذهب اليه . بيد
ان مقصده يبقى مع ذلك واضحا لا ريب فيه : وهو اعتبار الطبائع معطى نهائيا
ان ثبات الطبائع ، من جهة اخرى ، هو الى حد ما يشابه صامنا للثبات
الاجتماعى ، وبالتالي للعدالة ، وعلى هذا ، ان كان متعذرا على الفن الاجتماعى
انتاج الطبائع حسب هواه ، فلزام عليه على اية حال ان يحول بينها وبين التفسير
والفساد من جيل الى جيل . وهنا يقم افلاطون ، وكأننا ليعطى المشترع
مسكا ، علاوة على التفسيرين الاسطورى والطبيعى ، تفسيرا بالوراثة منافيا لهما ،
واذا صدق هذا التفسير الاخير فان فى مستطاع قادة الحاضرة ، اذا ما احسنوا
التحكم بالزيجات ، الابقاء على الطبائع الموافقة لكل طبقة اجتماعية فى حالة من
النقاء غير المشوب ، مثلهم مثل مرسى الخيل الذى يعرف كيف يحافظ على
اصالتها ونقاء سلالتها (الجمهورية) والتهاون فى التطبيق الصارم لقانون الزواج
هو الذى سيتأدى الى انحطاط الارستقراطية الفلسفية ، ومعها الى انحطاط
الحاضرة بأسرها ، وما من وسيلة بشرية ، وهذه نقطة ينبغى الالتفات اليها ،

بقادرة على إعادة الحالة البدئية بكامل صفائها ، فالقوانين لدى أفلاطون لا تخلق ، وإنما تحفظ وتمون . وكل معولة ، في الرجوع الى نقطة الانطلاق ، انما على الدور الناظم للتغير ، والذي هو بمثابة صيرورة نواسية يكرر كل طور من أطوارها الطورا السابق معكوسا .

الوحدة الاجتماعية :

ان شاء حس الطالع أو طيبة العناية الالهية أن يتصف مؤسس الحاضرة بالصفات اللازمة ، كان له أن يضى قدما الى الأمام في تشييد مدينة عاد لسة ، وحسبه في هذه الحال أن ينظم نشاط المواطنين على نحو يتسنى معه لـ كل واحد أن يصرف عنايته كلها الى وظيفة واحدة ، هي تلك التي هو أهل لها طبيعيا ، وبذلك يبقى الواحد ، يشغله الواحد ، واحدا فلا يتعدد ، فتؤلف المدينة وحدة لاكثرة ، (الجمهورية) . وعلى هذا سيكون تنظيم الثروة ، مثلا ، ضروريا لشد الصانع الى مهنته وشيئته عندها ، " ان أصاب الفاخوري حظا من الغنى والثراء ، فهل ستبقى لديه رغبة في الثأيرة على حرفته ؟ بديهي أن لا ، وسيغدو في هذه الحال فاخوريا رد يثا " ولا يجوز كذلك أن يعرضه الفقر بناه فيتعذر عليه حتى الوصول على الأدوات اللازمة لعمله ، من هنا تنبع تلك القوانين الغريبة المدهشة التي تخص حراس الحاضرة ، فهي تنيط كل شئ ، بضرورة الحفاظ على الاتحاد بين هؤلاء الحراس على أمثل نحو ممكن . وأد هي كارثة يمكن أن تنزل بساح المدينة هي الانقسام ؛ والحال أن واحدا من أعظم أسباب الانقسام هو نظام تقسيم المدينة الى أسر ، ما يترتب عليه أن يكون لكل فرد أقراحه وأتراحه على حدة ، وشيــــــــــــــــوع

النساء والأطفال والأملاك هو السبيل الوحيد الى ربط الحراس وشده همهم الى بعضهم بعضا ، لذلك ينبغي تنشئتهم في دور حضانة عامة ، فيشبهون عمن الطور وهم جاهلون بروابط النسب الطبيعية ، فيكون بعضهم بعضا جميعا ، وبحسب أعمارهم معاطفة الابن نحو أبيه أو الأب نحو ابنه .

بما أن المدينة ، من جهة أخرى ، تقيم اعتبارا لا للفروق بين الأشخاص ، وإنما فقط للفروق بين قدراتهم وطاقاتهم ، وبما أن المواطن يتحدد فقط بعلاقته بالعمل ، يترتب على ذلك أنه لا يجوز أن تخص المرأة في الحاضرة بمكانة مختلفة عن مكانة الرجل ، فلا فرق بينهما على الإطلاق من وجهة النظر الاجتماعية ، فسيكون بين النساء صانعات ، وسيكون لغيرهن من القوة الغضبية ما يؤهلهن للاضطلاع بدور الدفاع عن الحاضرة ، وسيكون لبعض ثالث منهن حكمة الحراس

أخيرا ، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى الوظائف ، لا الأفراد الذين يضطلعون بها ، رأينا السوسيولوجيا الأفلاطونية تتحول بمنتهى البساطة الى علم نفس وعلم أخلاق ، فيقدر ما سيكون في الحاضرة من وظائف ستعقد في النفس الفردية الملكات ، فوظيفة الصانع تناظرها شهوانية الطعام البدائية ، ووظيفة الجندي تغايلها الحراسة أو الغضبية ، ووظيفة الحارس تكافئها البصيرة أو القوة العاقلة ، وبما أن لكل وظيفة من هذه الوظائف فضيلتها أو ماهيتها ، العفسية للصانع والشجاعة للجندي والحصافة للحارس ، فإن كل ملكة من ملكات النفس سيكون لها أيضا فضيلتها أو ماهيتها ، بما أن قوام العدالة في الحاضرة أن

يقوم كل فرد بما هو مختص به ، فالطبقة العليا تأمر والطبقة الدنيا تطيع ، فسان
قوام العدالة في الفرد أيضا أن يحفظ لكل جزء من أجزاء النفس دوره الطبيعي .
وعلى هذا النحو تتيح لنا دراسة المجتمع أن نقرأ بسهولة أكبر في صفحة نفس
الفرد .

انحطاط الحاضرة :

لا شأن للأخلاق ، مثلها مثل السياسة ، غير تثبتت هذه العلاقات الطبيعية
على أمتن نحو ممكن . بيد أن الثبات المطلق مستحيل ، إذ أن " كل ما يولد عرضة
للدمار " ، فإذا ما طرأ خلل على التناغم المعقد الذي هو بمثابة اللحة والسدى
للوحدة وللعدالة الاجتماعية ، فسرعان ما يعقبه انحطاط ، فينتهي المطاف
بالحاضرة ، بعد أن تتقلب على سدة الحكم فيها سلسلة منتظمة من حكومات
يخلف بعضها بعضا ، إلى السقوط تدريجيا من أعلى حكم إلى أشد جورا واستبدادا
ولا وجود لدى أفلاطون لتطور طبيعي وغوى آخر غير هذا الانحطاط ، والكتابان
الثامن والتاسع من الجمهورية ، اللذان يتضمنان قصائد كثيرة من تجربته السياسية
والسيكولوجية ، يقطعان حل كل أمل ورجاء في إيقاف الحركة بعد ما يعطيها إهمال
حكّام المدينة الأوائل وتهاونهم إشارة البدء ، وعلى الأثر تقوم مقام حالة التناغم
والتساق حالة تفارق وتنازع تعكس أشكال الحكم المختلفة درجاتها وأدوارها ،
زد على ذلك أن الصراع الأهلى والشقاق المدنى ترافقهما حالة مناظرة مــــن
الاضطراب واختلال التوازن في نفس كل مواطن ، فكل طراز من المجتمع يقابله نمط
سيكولوجى .

محل الدستور الأثل يحل باديء الأمر صراع بين "ذرية الذهب والفضة"،
التي تريد الحفاظ على الفضيحة والتقاليد، وبين "ذرية الحديد والقلز" التي
استرقها جشع الربح والكسب، وينتهى هذا الصراع بصدور قانون زراعى يستم
بموجبه توزيع الاراضى واستملاكها، وهكذا يبدأ عهد الملكية الفردية، ومعه عهد
عبودية الزراع، ويؤول الحكم والسيادة الى طبقة المحاربين، وهم نفر يفكرون قليلا
بالدراسة وكثيرا بالرياضة البدنية والحرب، وتعمل فى صدورهم مشاعر الطموح
والغيرة من بعضهم بعضا، ويستند بهم رويدا رويدا حب المال والثراء.

ان هيمنة الغنى هي السمة المميزة لشكل الحاضرة الثالث الذى يطلق عليه
أفلاطون اسم الاوليفارشية. فالوصول الى مجلس الشيوخ يغدو مشروطا بنصاب
ضربى محدد. والوحدة المؤقتة التي كانت تتمتع بها الحكومة السابقة تنحسك
وتحل من جديد، وتنقسم الحاضرة الى اثنتين متمايزتين: حاضرة الفقراء
وحاضرة الاغنياء: فمن جهة عوز واملاق، ومن الجهة الثانية بدخ وترف، وفى كل
مجال تعطى مكانة الصدارة، لا للفضية كما فى الحكومات السابقة، بل للشهوات
الدنية، ويصير الفقراء، الذين يضطر الاغنياء الى تسليحهم للذود عن حياض
المدينة، صدرهم دائم لهؤلاء الاخيرين.

ان النهم الذى لا يعرف الشبع الى الثروات هو الذى يتسبب فى هلاك
الحكام الاوليفارشيين، فطلبيا منهم للاثراء عن طريق اقراض المال بالربا،
يشجعون أبناء الوسرين والنبلاء على الاسراف فى الانفاق على الملذات،

فإذا ما أُمِلق هؤلاء الفتية وعضهم العوز بنابه ، دون أن ينال مع ذلك من نعمتهم واعتزازهم بكرم محتد هم ، البوا فقراء المدينة وحضوهم على الثورة التي تفتح الباب أمام الديمقراطية ، والحق أنه لن يشق على هؤلاء وهم الذين عجمت صرف الحياة أعوادهم ، أن يظهروا على الأغنياء الذين أسلمهم الترف إلى الرخاوة وأوهن البذخ من عزائمهم ، وما الديمقراطية في جوهرها إلا علامة انتصار الفقراء ، وشعارها هو الحرية ، فكل امرئ يعيش في ظلها الحياة التي تطيب له ، ولا يصيب الناس من الاختلاف والتعدد في المشارب والابتعاد عن الوحدة مثل ما يصيبهم نسي الديمقراطية كديموقراطية أثينا التي صارت " مخزنا " حقيقيا للدساتير وأنظمة الحكم يقصدها الساسة من كل حدب وصوب بحثا عن نماذج ، والانسان الديمقراطي لا يدع شيئا إلا ويولييه قدرا من اهتمامه ، بما في ذلك الفلسفة نفسها ، ومن الحرية تولد المساواة ، ولكن المقصود بهذه المساواة ، تساوي غير المتساوين " الذي ما كانت لتقوم له قائمة لولا غياب السلطة وانعدامها .

يتسبب الظلم الذي لا يروى له غليل إلى الحرية في هلاك الديمقراطية
فينقلب هذا الشكل الاجتماعي إلى نقيضه : الطغيان ، ذلك أن أولئك الذين
يمكنون بدفة هائل المدينة لا يستسيغون طعما للسلطة أن لم يطلبوا المزيد
منها دوما ، إلى أن يحتلوا مكانهم في عداد الطغاة . والطاغية هو نقيض حارس
المدينة الفاضلة ، فهو بالتعريف فرد منعزل مطلق الانعزال ، يبت كل أسرة له
بالمجتمع ، وينفى الأخيار الذين يهاب جانبهم ، ويعيش بين ظهرائي أعوان من
عبيد كان اعتقهم ليكونوا له حراسا شخصيين ، وهنا تصل فوضى المدينة إلى

منتهاها ، فالطاغية هو ذاك الذى يرخى اللجام لأشد الأهواء جموحا ووحشية ،
أى لتلك الشهوات التى لا يعرفها الانسان الحسن التربية الا فى منامه ، وبكلمة
واحدة ، ان الطاغية هو الفرد الذى رفع نفسه الى مصاف المطلق ، فصلا بلا
أصدقاء ، فهو "على الدوام مستبد أو عبد ، لكنه يجهل الحرية الحقيقية والصداقة" .

أسطورة محاورة "السياسي" :

ان خطر الانحطاط ، الذى يقف بالمرصاد على الدوام للمدينة ، وسيلة
غير مباشرة لاثبات ضرورة قيام حكومة من الفلاسفة توقف الانحدار . والرؤية
الاجتماعية البالغة التفاؤم ، التى تنبثق عن ناموس انحطاط المدن هذا ،
لا يوازنها لدى أفلاطون ايمان بأن الفن السياسى يمكن أن يحرز تقدما بالاتجاه
المعاكس ، ولا يكبح جماح هذه الرؤية سوى اعتقاد غير عقلانى ، وانما نابض
بالحيوية ، بالشكل الدورى للصيرورة ، فالصيرورة بانكفائها نحو ذاتها تعيد
الحالة الهدائية الى نصابها الاول ، بيد أن أفلاطون لم يسبح قد على هذا
الاعتقاد الشكل الفلسفى والعلى الذى يعطيه لواقعة انحطاط الحكومات ،
وهى واقعة تقع تحت الملاحظة المباشرة ، بل يخلع عليه ، على العكس من ذلك ،
شكل أسطورة ، هى تلك التى يرويها فى محاورة السياسى ، والتى يرس مزورائها
فى أغلب التقدير الى بيان المكانة الواضحة والمحدودة التى يشغلها فـنـ
السياسة فى مسيرة لا تقع فى جملتها فى تناول الفن العقلى ، وبالفعل يتخيل
أفلاطون أنه فى عهد كرونوس الذى كانت تزين عليه السعادة والغبطة ، والذى
كانت فيه الشمس والأفلاك تدور فى اتجاه معاكس لاتجاهها الراهن ، كانت كل

صيرورة الكائنات معكوسة الاتجاه هي الأخرى ، أى أنها كانت تنضى من الموت الى الميلاد عوضا عن أن تنضى من الميلاد الى الموت ، وهذا معناه أن الأرض كانت تتفتح عفويا وبدون عمل الانسان كل الثمار النافعة للبشر ، وبوجه عام ، كان كل كائن يحيا بلا مجهود فى حالة من الكمال ، ولم تكن هناك حاجة على الاطلاق لأى عمل تقنى ، وبالتالى لأى اتحاد سياسى . لكن حينما تغشى الشمس اتجاه مجراها ، وحينما تصل الكائنات ببطء وعسر ، وبالتزام من هو وسط عقبات وعراقيل من كل لون وضرب ، الى نقطة اكتمالها ، فعندئذ تصبح التقنيات بشتى أنواعها ، وبخاصة منها التقنية الاجتماعية ، لازمة وضرورية ، وأكثر الفنون هبات تمنحها الالهة للبشر لتشد من أزهرهم فى خضم هذه الصعاب .

من هنا كانت السيمياء الخاصة والجديدة التى يتلبسها الفن الاجتماعى فى محاوره السياسى ، فكل فن انسانى يداور أشياء متقلبة ، متباينة ، فيكون عماده من ثم ، لا القواعد العامة ، بل المهارات اليدوية التى تتكيف مع الظروف ، وكذلك حال الفن السياسى ، فالتباينات بين البشر وفعالهم ، والانعدام التام للثبات فى الأشياء الانسانية ، لا تخضع لآلية قاعدة بسيطة تسرى على الحالات جميعها وفى الأزمنة كافة ، سواء فى ضمار الفن السياسى أم فى ضمار الفنون الأخرى . ويترتب على ذلك أن رجل الدولة ، أى التقنى السياسى ، قانون حسى ، وأنه سيد لا منازع له على سلطانه فى الحاضرة ، سيادة الراعى على قطيعه . هكذا ينتهى الأمر بأفلاطون الى اسباغ طابع ريانى خارق للطبيعة البشرية على السياسى مسهدا بالتالى التربة ، ولو من بعيد ، لنظرية السلطة فى الامبراطورية الرومانية

وفى البابوية . وهنا أيضا نراه لا يعتقد أى أمل ، من منطلق العقل ، على
التقدم الطبيعى ، ويحل الاسطورة محل العلم حيثما دار كلام عن عودة السى
وضع أسس من الوضع الذى نحن فيه .

القوانين :

هذا الاحساس بنسبية الأشياء البشرية وبعد ، استقرارها حاد للغاية
فى القوانين ، تلك المحاورة غير المكتملة من محاورات أفلاطون فى شيخوخته ، وترى
هذه المحاورة بالاحكام التفصيلية التى تنم عن نية صريحة فى تحقيق الإصلاح الذى
نادى به ، ربما فى المدن الصقلية التى سترمم بعد وفاة دونيسوس ، ومشكلة
القوانين هى مشكلة مزيج ، تماما نظير مشكلة تيمائوس ، فبيت القصيد فى هذه
المحاورة معرفة النسب الكفيلة بضمان أكبر قدر ممكن من الاستقرار للمجتمع ،
شما امكن اكتشاف النسب التى تضمن للكون الديمومة الخالدة ، فالاستقرار
والكمال شئ واحد فى نظرا أفلاطون : " المهم فى المقام الأول أن تكون القوانين
ثابتة " ، فكل شئ ينبغى أن يبقى ماثلا لنفسه من جيل الى آخر ، بما فى ذلك
دمى الأطفال ، وكل تغير اضطراب وكدر ، سواء كان مسرحه البدن أم الحاضرة ،
ولا تكون القوانين موضع احترام حقيقى الا اذا كانت حافظة الناس لا تذكريهم
على الاطلاق عن زمن يحتل أن الأشياء كانت فيه مغايرة لما هى عليه الآن :
" وعلى المشرع أن يتخيل جميع السبل الممكنة لاستحداث هذه الوضعية فى
الحاضرة " .

بعض هذه السبل لا تطالبها ارادته، وهي بالتخصيص تلك التي مصدرها الطبيعة: فالبيئة الموائمة لتفتح الشخصية، والبلد المعزول بما فيه الكفاية عن البحر وعن المدن الأخرى لكيلا ينتقل اليه عدوى التجارة وتأثير الشعوب الأخرى هما من جملة الحظوظ السعيدة التي لا تملك غير الآلهة أن تغدقها، وبالمقابل يسع المشتري أن يحدد من تعداد المواطنين باختياره عددا ضئيلا، ولكن مضاغف أكبر عدد ممكن من الأعداد الأخرى.

بيد أن للمشتري، على الأخص، القول الفصل في المزيج الذي منه سينبع الدستور الأكثر استقرارا، ويقدم لنا التاريخ مثالا على دستور صمد للأسيام: أنه دستور اسبرطة الذي تقيد بقواعد القسط والاعتدال، وحاذر كل اسراف وشطط، فقد رتا الملكين الاثنين تطف واحدتهما من غلواء الأخرى، وسلطانهما محدود بسلطان مجلس الأعيان الذي تتضافر فيه سلطة الشيوخ المعدلة مع قوة الشباب الفائرة، كما أنه محدود أيضا بسلطان الحكام المنتخبين الخمسة، على هذا النحو تسنى للملكية، والمزوجة كما ينبغي بعناصر أخرى، تسبخ عليها طابعا من التوازن، أن تصون نفسها وأن تصون سواها، وبالمقابل يظهر التاريخ للعيان انحطاط الدستور الفارسي وتحول تلك الملكية الليبرالية إلى حكومة طغيان، وانحطاط الدستور الديموقراطي لأثينا حيث آلت الحرية إلى فوضى لا كابح لها. هناك إذن دستوران متضادان، الاستبداد والديموقراطية، ومنهما ما تولد جميع الدساتير الأخرى، فإن افترقا كان رد يئوس، وإن امتزجا بنسب صحيحة انبثق عنهما دستور جيد.

ما الذى يحول دون الانحطاط (فبيت القصد هنا أيضا كايح يلجسم ويوقف، لا تغد م ايجابى) ؟ ان ما يحول دونه هو التاغم والتساوق بين الحساسية وبين العقل الذى يحكم، وعلة السقوط هى ان البشر ينظرون بعين الرضى الى ما يرتوون انه فاسد وظالم، وينظرون بعين السخط الى ما يرتوون انه عسادل وصائب، وانما بسبب هذا الاستعداد الذهنى، الذى هو بين ضروب الجهل اسواها، لا تعود الحاضرة كما ينبغي ان تكون، صديقة نفسها .

يحدث من افلاطون بأن العقل المحض لا يلقى، فلا بد من اقترانه أيضا بالميل، وبالتخصيص بسبيل حر وطوعى، على المشترع ان أن يحوز قبول المواطنين بالاقناع، لا بالعنف، ومن هنا كانت مقدمة القوانين التى تشرح نواعى الانصياح لها، وكان بيان الحثيات هذا، علاوة على كونه ارشادا أخلاقيا، تجد يسدا مستحدا فى التشريع.

ان نتائج هذه الطريقة فى تأمين الاستقرار الاجتماعى عن سبيل ارساء جذور الايمان فى النفوس، واضحة كل الوضوح للعيان فى الكتاب العاشر السدى يتصل بالمعتقدات الدينية، فالزندقة تحاكم هنا بوصفها خطارا اجتماعيا فى المقام الأول، والالحاد الذى يكافحه افلاطون هو الحاد السفطائين الذين يمدون الآلهة من اختراع بنى الانسان، ورافضة العناية الالهية الذين يرد عليهم ويفند دعواهم ليسوا من أصحاب النظريات، وانما أشخاص يطلقون العنان لأهوائهم وشهواتهم لانهم لا يعتقدون بأن العدالة الالهية تتدخل فى تفاصيل الشؤون البشرية، وأخيرا، ان الاعتقاد الخاطى بأن الآلهة تستمال وتغزى بالصلوات

يرتبط بمنظومة كاملة من الممارسات العبادية والشعائر الطقسية التي تستوجب
ضمنا تشكيل جمعيات وروابط خاصة خطرة على الحياة الاجتماعية . وعليه ، أن يكن
من الواجب باديء الأمر محاولة تلافي شر الزندقة بحجج عقلية ، نظير ما يفعل
افلاطون ، فلا بد أيضا من النص في القانون على عقوبات صارمة بحق من يأسس
الاقتناع . والحس المؤقت أو السجن المؤبد فينبان ، حسب الحالات ، بأبعاد
هؤلاء الزنادقة الخطرين عن المدينة .

ان الكلمة الأخيرة لافلاطون السياسي هي ذلك الصفو التأمل السدى
يتحلى به الحكيم الذى يرى النوايا الخفية التى تحرك البشر وتدفع بهم الى
العمل . ولا تستأهل الشئون البشرية أن تحمل على محل الجد الصارم .
فالإنسان دمية بين يدي الله ، آلة تعمل لحسابه . والمشرع هو فى المقام الأول
ذاك الذى يعرف هذه الآلة ويعلم كيف يصمم البشر .

* * *

نمساچ من محاورات السلاطون

محاوره بارمنيدس

ما يرجره من صواب القول بصورة مفارقة

ويقول بثوذارس ان سقراط ، اثناء كلامه ، كان يعتقد ان برمينيذس وزينون مزمان ان يتميزا غضبا عند كل من اقواله ، في حين انهما كانسا بحيرانه كل انتباههما وبتباد لان النظرات وبتسا ان ارتياحا معجبين بسقراط ولسدى توقفه عن الكلام ، هذا بالضبط ما فاه به برمينيذس فقال : " يا سقراط ، كم انت جدير بالثناء لاندفاعك الى البراهين . قل لي ، هل قسّمت انت وفصّلت على نحو ما تقول ، وجعلت على حدة الصور نفسها التي ذكرت ، وعلى حدة ايضا الاشياء المشاركة لها ؟ .



المطلب الاول

ما الاشياء التي لها صور ؟

- وماذا يبدو لك ؟ هل توجد مشابهة في ذاتها غير ما لنا نحن من مشابهة ، وهل يوجد واحد في ذاته ، وكثرة في ذاتها ، وهل هناك (صور) في ذاتها لكل ما رحت تسمع زمن يتحدث عنه ؟
- فقال سقراط : انا ارتأى ذلك ولا ريب ؟
- وارد فبرميندس : وهل هناك صور كهذه ، صورة قائمة في ذاتها للعدل وللجمال وللخير ولكل ما هو من هذا القبيل ؟
- فقال سقراط : اجل .
- وما رأيك في صورة انسان ، مفارقة لنا ولكل من هم كما نحن ، هي صورة الانسان في ذاتها ، او صورة النار او صورة الماء ؟
- اجاب : انني مرارا ، يا برميندس ، قد وقعت في حيرة بشأنها . وتساءلت هل يفرض الاخذ بهذا الرأي بصددها ، شأنها الامور الاخرى ام لا ؟
- وشأن تلك الاشياء التي قد تبدو مضحكة ، كالهر والوعل والمبس او اى شيء آخر زرى جدا وحقير ، هل تحارام لا ، يا سقراط ، في امر وجود صورة مفارقة لكل منها ، واقول مرة اخرى ، صورة غير صور الاشياء المماثلة لها ما نتداوله بالايدي ؟
- لا احار قط ، اجاب سقراط . فالصور هذه التي نرى ، اعتقد إنها موجودة . ولكن الاعتقاد بوجود صورة لكل منها (مفارقة) ، اخشى ان يكون هذا الاعتقاد في غير محله ومستغربا جدا . ومع ذلك فقد جرى لي ذات يوم

ان ازعجتني فكرة وقوع عين الامر لكل الاشياء . وكل مرة رحت فيها بعد اتوقف عند هذه الفكرة ، كنت اسرع واتهرب منها ، خشية ان اقع يوما في غباوة نكراء واهلك في تلك الهامة . ولما عدت اذن الى رشدي من تلك المتاهة ، ورجعت الى الاشياء التي اخذنا نقول عنها انها تملك صورا ، ما برحست اتشاغل بها .

— فقال برمنيدس: لانك لا تزال فتى صغيرا ، يا سقراط ، لان الفلسفة لم تستول عليك بعد كما ستلفك يوما فيما اظن ، عندما لا تعود تحتقر شيئا من هذه الاشياء . واما الآن فانت لا تبرح تنظر الى آراء الناس بسبب حداثة سنك . وطى كل ، قل لي هذا الامر : هل تعتقد بوجود بعض الصور كما تقول ؟ والاشياء الاخرى بمشاركتها هذه الصور تستمد منها القابها ؟ فالمشتركة مثلا في الشبه تسمى شبيهة ، والمشتركة في الضخامة تسمى ضخمة ، والمشتركة في الجمال والعدل تسمى عادلة وجميلة ؟ — فاجاب سقراط : بكل تأكيد .



المطلب الثاني

مصاعب المشاركة

- في هذه الحال ، ايشترك كل مشارك في كل الصورة ام في قسم منها ،
ام قد تحصل مشاركة اخرى غير هاتين ؟

- اجاب سقراط : وكيف يمكن ان تحصل ؟
- فماذا يبدو لك ان ؟ اتكون الصورة بجملتها ، وهي واحدة ، في كسل
من الاشياء الكثيرة ، ام كيف ؟

- فرد سقراط : وما يمنع ، يا برميندس ، ان تكون واحدة ؟
- ومع كونها اذن واحدة ومن ذاتها في آن واحد ، فهي تحل بجملتها
في الاشياء الكثيرة المفارقة بعضها لبعض. وعلى هذا النحو ، قد تغدو
مفارقة هي ذاتها لذاتها .

- وقد لا تغدو مفارقة ، اجاب سقراط ، اذا حذت حذو النهار.
فهو واحد وهو عين ذاته ، ومع ذلك فهو في امكنة كثيرة معا ، ولا يضطره
ذلك ابدا ان يكون مفارقا لذاته. فان كانت كل صورة وهي واحدة ، فهي
الجميع معا على هذا النحو ، فقد تكون هي ذاتها (في ذاتها) .

- فقال : يا سقراط ، انك ولا ريب بلين ونعومة تجعل الواحد
هو عينه في امكنة كثيرة معا ، كانك اذا غطيت اناسا كثيرين بوشاح ، تقول
انه بجملته ، وهو واحد ، على كثيرين. اتعتقد انك تقول شيئا مماثل هذا
القول ، ام لا ؟
- اجاب : ربما .

- وفي هذه الحال ، ايهكون الوشاح بجملته على كل فرد ، ام شطر منه فقط على كل واحد منهم ؟
- شطر .
- فاردف برمينهيس : يا سقراط ، ان الصور اذن هي ايضا قابلة للتجزئة وما يشاركها يشترك في جزء منها . وليست بعدد كلا في كل فرد ، وانما كل فرد يمتلك جزءا منها .
- هذا ما يظهر ، على الاقل من هذا القبيل .
- اتريد اذن يا سقراط ، ان تقول فيها بعد ان الصورة الواحدة تدعى — نقسمها في الواقع ، وانها تلبث بعد ذلك واحدة ؟
- اجاب : لن اريد ذلك مطلقا .
- فقال : انظر في الواقع . ان قسمت العظمة ذاتها ، وكان كـ من الاشياء الكبيرة الكثيرة عظيما بجزء من العظمة اصغر من العظمة ذاتها افلا يبدو ذلك بعيدا عن المنطق ؟
- اجاب سقراط : كل البعد ولا شك .
- وما رأيك ؟ ان استمد كل مستمد قسما صغيرا من المساواة ، فهو يملك ما هو اصغر من المساواة ذاتها . فالمالك يكون مساويا لى شي ؟
- انه ليستحيل ان يساوى شيئا .
- الا ، فليملك احدا قسما من الصغير (بالذات) . فالصغير يكون اكبر من هذا القسم ، لان القسم جزء منه . وهكذا الصغير ذاته يكون اكبر بلا جدل . وما يضاف اليه القسم المتقطع يكون اصغر ، وليس اكبر من ذي قبل .
- قال سقراط : هذا الامر لن يقنع ولا ريب .
- اذن ، اردف ، برمينهيس ، على اى وجه في نظرك يا سقراط ، تشتترك

الاشياء في الصور ، ان لم تستطع ان تشترك فيها لا اشتراكا في الجسم
ولا اشتراكا في الكل ؟

- اجاب سقراط : لا بحق زفس ، لا يبدولي هلا سبلا امر تحد يد
شمل هذه المشكلة على وجه من الوجوه .

المبحث الاول : الصورة وحدة فالفية

- ولكن ما بالك وما هو موقفك من القضية التالية ؟
- اية قضية ؟

- اظن انك ، انطلاقا من اعتبار يماثل الاعتبار التالي ، تحسبان كل
صورة هي واحدة . فكل مرة يتهيا لك ان اشياء كثيرة هي كبيرة ، بيد ولك ربما
وانت تنظر ، ان نظرة واحدة بذاتها تشمل هذه الاشياء كلها . ومن ثمة
تعتقد ان الكبير هو واحد .

- فقال : انك تعبر عن حقائق .

- وماذا ترى ، الكبير بالذات والاشياء الاخرى الكبيرة ، اذا نظرت اليها
كلها بالروح على النحويته ، الا يظهر من جديد كبير (آخر) واحد ،
به تبدو حتما كل هذه الاشياء كبيرة ؟

- هذا محتمل .

- اذن ستكشف صورة اخرى للعظمة ، على هامش العظمة بالذات وما يشاركها
من اشياء ، وبالإضافة الى هذه كلها سوف تتكشف من جديد صورة اخرى ، بها
تكون كل هذه كبيرة . ولن تكون من بعد كل صورة واحدة ، بل يضي كل من
الصور بلا حصر من جهة كثرته .

البحث الثاني : الصورة المفهوم

وعارض سقراط قائلا : هذا صحيح يا برميندس ، ما لم تكن
كل من الصور هذه فكرة عقلية ، لا يليق بها ان تنشأ في مكان ما غير الارواح .
لان كل صورة تكون هكذا واحدة ، ولا تعاني بعد ذلك ما عرضت
الان من محاذير .

قال برميندس : ما بالك ، اتكون كل فكرة من الافكار واحدة ، ولا تكون
فكرة شي ؟

اجاب سقراط : الا ، هذا مستحيل .

- اذن فكرة شي ؟

- اجل .

- موجود او غير موجود ؟

- موجود .

- ألهمت فكرة شي ؟ واذ تقع تلك الفكرة على الجميع ، فهي تفكر

في نظرة ما هي واحدة ؟

- اجل .

- وهذا الامر الذى يفكر به انه واحد وانه موجود دائما هو ذاته بالنظر

الى الجميع ، الا يكون بعد ذلك صورة ؟

- انها لضرورة قد ظهرت هي ايضا .

- فقال برميندس : وما هورأيك يا ترى ؟ ان كنت تقول ان الاشياء مشاركة

الصور ، اليس من الضرورة اما ان تعتقد بان كلا من الفكر موجود وفكر

بكل شي ، واما ان تعتقد بان الفكر مع وجودها لا تحظى بالفكر ولا يطالها

الفكر ؟

البعد الثالث : الصورة لمودج

- فاجاب : ولا هذا القول يحظى بالتأييد . ولكن يا برمنيندس يظهر لي ان القضية هي في الغلب على النحو التالي . يبدو لي ان هذه الصور تنتصب في الطبيعة بمثابة نماذج ، وان الاشياء الاخرى تماثلها وانها اشياء لها ، وان مشاركة الاشياء الاخرى للمثل ليست سوى ماثلة لها .

- فقال برمنيندس : ان ماثل شي " ما اذن الصورة ، امن الممكن ان لا تكون تلك الصورة شبيهة بما يماثلها ، ومقدار ما يشبهها ؟ ام هل من حيلة ان لا يكون المشابه مشابها لشبهه ؟
- ليس من حيلة الى ذلك .

- ثم ليس هناك ضرورة كبيرة ان يشارك المشابه شبهه في صورة واحدة هي عين الصورة ؟
- هناك ضرورة .

- وما تشترك به المتشابهات فتكون مشابهة ، ليس هو تلك الصورة بعينها ؟
- فعلا ومن كل الواجهه .

- اذن لا يمكن ان يشبه شي " صورة ، ولا ان تشبه صورة اخرى . والا فالى جانب الصورة تبرز ابدا صورة اخرى . وقد تكون تلك شبيهة بصورة ما ، وهي من جديد صورة غيرها . ولن تنقطع ابدا صورة جديدة عن الحدوث ، ان غدت الصورة شبيهة بما يشترك في نفس الصورة .

- قولك في منتهى الصحة .

- فليس اذن بالمشابهة تشترك الاشياء الاخرى في الصور ، وانما يجسب

- ان نبحث عن شيء آخر به تشترك فيها .
- هذا ما يبدو .
- فقال برمنهـذس : ترى اذن يا سقراط ، اية مشكلة عويصة تتبـسـد
لمن يحدد ان الصور موجودة وانها قائمة في ذاتها .
- اجل ، وهي مشكلة جد شائكة .



المطلب الثالث

لن يعرف الانسان الصور

- فقال (برمنيدس) : اعرف اذن جيدا انك ، ان صح تعبيرنا ، لم تعر بعد جسامة المشكلة المغلقة التي قد تنشأ ان فرزت كلا من الموجودات وجعلته صورة منفردة.

- اجاب (سقراط) : وكيف ذلك ؟

- فقال : الصعاب الاخرى جملة واجلتها هذه : ان زعم احد انه لن يتأتى ولا ان تعرف الصور ان كانت كما نقول انه يجب ان تكون ، فلن يتمكن احد ان يبين لزاعم هذا الزعم انه على ضلال ، ما لم يكن مغالطة خبيرا بمعلومات وافرة وليس على شيء من السذاجة ، وما شاء في برهانه ان يتقصي امورا جدّ وافرة ومعنى بطلبها من اقصى جذورها والا فمن يحاول ان يكرهنا على الاعتراف بانها غير قابلة لان يعرفها المرء ، فذاك يحظى باقناعنا .

- فسأل سقراط : ومن اى قبيل يا برمنيدس ؟

- لانني اعتقد ، يا سقراط ، ان فرض احد قيام وجود قائم في ذاته لكسل صورة بمفردها ، انك انت ومن سواك ستضطراولا الى الاعتراف بان ولا واحدا من تلك الموجودات يوجد فيها .

- اجاب سقراط : في الواقع كيف هذا الوجود يمكنه ان يبقى بعد قائما في ذاته على انفراد ؟

- فرد برمنيدس : حسنا نقول ، اذن ، كل الصور الموجودة ، المترابطة

بعضها ببعض ، تلك وجودها في صلتها ببعضها ببعض . وليس في صلتها
بما عندنا من اشياء ، سواء فرض المرء ان هذه مشابهاة لتلك ام اى وصف
آخري لها ، هذه الاشياء التي نشترك فيها ونسبي لكل منها وجودا . وهذه
الاشياء القائمة عندنا ، ولها اسماء توازي تلك هي على صلة ببعضها ببعض ،
وليس بتلك الصور .

— واستفهم سقراط : وماذا تعني ؟

— فاجاب برمنيدس : مثل ذلك ان احدنا يكون سيد فلان او عبده ،
فهو ليس دوننا رهب عبد ذاك السيد بالذات اى تلك (الماهية) التي
هي السيد ، ولا هو سيد ذاك العبد بالذات اى تلك (الماهية) التي هي
العبد . ولكن بما انه انسان فتانك الصفتان هما صفتا انسان . اما السيادة
بالذات فهي تتعلق بالعبودية بالذات وهي ما هي بالنظر اليها . والعبودية
بالذات على النحو عينه هي ما هي بالنظر الى السيادة بالذات . ووقائعنا
لا تستمد قدرتها من علاقتها بتلك ، ولا تلك من علاقتها بنا . وانما ، وهذا
ما اؤكدده ، وقائع تلك هي وقائع تلك ، وهي ما هي بالنظر الى ذاتها .
وعلى النحو عينه الوقائع لدينا هي ما هي بالنظر الى ذاتها ، أتفق—
قولي هذا ام لا ؟

— فقال سقراط : افقه جيدا .

— فاردف : والعلم اذن بالذات ، اى تلك (الماهية) التي هي العلم ،
يكون علم تلك الحقيقة بالذات التي هي الحقيقة ؟
— بكل تأكيد .

— ومن ثمة كل علم قائم بذاته ، يكون علم موجود من الموجودات قائم بذاته .

الامر على النحو هذا ام لا ؟

— اجل على هذا النحو .

- والعلم لدينا الا يكون علم حقيقة لدينا ؟ ومن ثم يتأتى ان يكون كـ
- علم عندنا علم موجود من الموجودات عندنا ؟
- حتما
- هالتالي دون ريب ، على ما تقر به ، لا نحرز الصور ، ولا يمكن
- ان توجد لدينا .
- فعلا لا يمكن ان تكون عندنا .
- فكل جنس اذن من الاجناس القائمة في ذاتها تعرفه صورة العلم
- القائمة بذاتها ؟
- اجل .
- وهي صورة لا نحرزها .
- كلا لا نحرزها .
- في هذه الحال لا نعرف ولا صورة واحدة من الصور ، بما اننا لا نشترك
- في علمها .
- بيد واننا لا نعرف ولا صورة منها .
- فالجمال القائم في ذاته لا نعرفه اذن ، ولا الصلاح بالذات ، ولا اية من
- الفكر العقلية التي نحسبها قائمة في ذاتها .
- يكاد الامر يكون على ما تقول .

=

المطلب الرابع

الواقع الانساني لن يعترفه الله

- ولكن علاوة على ذلك ، تأمل امرا هو اشد هولا من ذلك .
- وما هو ؟
- قد تقول ربما ، ان وجد جنس العلم بالذات انه اضبط وادق بكثير من العلم المتوفر لدينا . وهكذا الجمال وكل الاجناس الاخرى (القائمة في ذاتها) .
- اجل .
- فان شارك العلم اذن كائن ما ، فلن تدعي ان احدا يحرز اكثر من الله ، العلم الا وفر ضبطا ودقة ؟
- حتما .
- وفي هذه الحال ايمكون في وسع الله باحرازه العلم بالذات ان يعترف ما لدينا من وقائع ؟
- ولم لا يلا ترى ؟
- فرد برمنيدس : لاننا وافقنا ، يا سقراط ، على ان تلك الصور لا تملك ما تملك من قدرة بالنظر الى وقائعنا . ولا ما لدينا من وقائع يملك اقتداره بالنظر الى تلك . ولكن كل فئة تملك اقتدارها بالنظر الى ذاتها .
- فعلا هذا ما وقع اتفاقنا عليه .
- ان كان اذن لدى الله اسباب القصوى بالذات والعلم الادق بالذات فلا سيادة اولئك قد تحكمنا ذات يوم ، ولا طمهم قد يعرفنا او يعرف شيئا مما عندنا . وبالماثلة لا نحن نحكم بما لدينا من سلطان ، ولا نعرف بعلمنا

شيئا من الله . ومن ثمة حسب البرهان عنه لا اولئك هم اسماؤنا ، ولا يعرفون
المشاكل البشرية مع انهم آلهة .

— فاعترض سقراط : الا انني اخشى ان حرم احدنا الله من المعرفة ، ان يكون
برهانه في غاية الغرابة .

— فرد عليه برميندس : ومع ذلك ، يا سقراط يتحتم ان تنطوى الشـسـلـ
على هذه الصعاب ، وبالإضافة اليها على الكثير الكثير غيرها ، ان وجسدت
صهر الكائنات هذه ، وحدود المرء ان كل مثال هو شيء قائم بذاته . ومن ثمة
بحار المرء عندما يسمع ذلك ، ويتردد في امر لا وجودها او وجودها اثبتت
وجود . ومن الضرورة المحتومة على الطبيعة البشرية ان تلبث هذه المشـسـلـ
غير معروفة . ومن يقول هذه الاقوال يبدو وكأنه يقول شيئا خطيرا . ومارحنا
نوء كده منذ قليل ، يبدو ايضا انه عسير الاقتناع الى درجة مدهشة . والقادر
على ادراك وجود مثال لكل شيء وجوهر قائم بذاته ، هو رجل موهوب جدا
واوفر منه اثاره للاعجاب من يكشف ذلك ، ويستطيع ان يحمله لغيره ، ويشرح
هذه الامور كلها ، ويتقن اختياراتها وتحصيلها اتقانا كافيا .

— فاجاب سقراط : انني اجاريك يا برميندس ، فانت تتكلم عـسـنـ
امور يتقبلها عقلي تماما .

— فاردف برميندس : ومع هذا يا سقراط ، ان انبرى احد ولم يسمع
للمثل ، مثل الموجودات ، ان تكون ، نظرا للصعاب التي عرضناها منذ
لحظة ، واخرى مماثلة ، ولم يحدد مثلا لكل شيء بفرد ، فبعدم سماحه
لصورة كل من الموجودات ان تبقى دوما على ما هي ، لا يجد الى اين يحوّل
فكره ، ويحرم هكذا الجدل من اقتداره تمام الحرمان . ويبدولي انك
تنهيت لثل هذا الامر خير تنبيه .

- قال سقراط : انك تنطق بحقائق.
- فماذا تصنع اذن بالفلسفة ؟ والى اين تتوجه عندما تلهث هذه المحضلات
مجهولة؟
- في الوقت الحاضر على الاقل ، احسب انني لا ارى بجلاء (الى اين
اتوجه) .



الشمس السالبي

من الحمار

الصلوة قبل الي القسم الثاني

ضرورة الترويض الجدلي

— فرد عليه برميندس : ذاك انك قيل ان تتعرس بكسرت واقد مت طسي
تحدد يد الجمال والعدل والعلاج وكلا من المثل . وقد فكّرت بذلك قبيل
البارحة ، وقد سمعتك تتحاور ههنا وارسطو هذا . واعرف جيدا ان الاندفاع
الذي تندفع به الي المبادلات جميل الهي . ولكن ما دمت شايها ، انشط
الي التعرّس فالتعرس تحسنا اجود في ذاك الفن الذي يبدو وكأنه بلا فائدة ،
والذي يعمده الكثيرون هذرا فارغا . والا تفوتك الحقيقة .

— فسأل : وما هي يا برميندس طريقة التعرس ؟

— اجاب : هي بالضبط تلك التي سمعتها من زهن . ما خلا تحفظا
ابتهجت انا باثارتك له في وجهه ، وهو انك لا تدع الجولة تنهيه حـول
الرثبات ولا ان يدور النقاش عليها . وانا على امور يتناولها المرء بعقله
خصوصا ويعتقد انها هي المثل .

— فقال (سقراط) : يبدو لي فعلا ، انه لا يحب قط ، اللهم
على تلك الطريقة ، ان يبين المرء ما تعاني الموجودات من مشابهة وتنافس
واى شيء آخر من هذا القبيل .

— فأطراء (برميندس) قائلا : لقد احسنت ، ويجب الاضافة الي ذلك
ان ينهج المرء هذا النهج ، وهو ان لا يفترض فقط وجود كل شيء ، وينقب
ما ينتج من افتراضه ، بل عليه افتراض لا وجود الشيء وما ينجم من هذا
الافتراض . هذا ، ان رمت ان تتعرس تحسنا افضل .

— فسأل : وماذا تعني ؟

- فاجاب (الالثاني) : لنتخذ مثلا ما افترض زهن من افتراض. ان وجدت الكثرة. فما عساه ان يقع للكثرة نفسها في صلات بعضها ببعض وفي صلتها بالواحد ، وما عسى ان يتأتى للفرد في صلته بذاته وصلته بالكثرة. ثم ان لم توجد الكثرة ، فلا بد من جديد ان يبحث المرء ما عسى ان يقع للواحد وللکثرة ، كل في ذاته وفي صلته بالآخر المتبادلة. وفي مرحلة جديدة، ان فرضت وجود السائلة اولا وجودها ، فماذا يقع في هذا الافتراض وذاك للاشياء المفترضة ذاتها ، وللأشياء الاخرى ، في صلاتها بعضها ببعض في ذاتها وفي صلاتها بغيرها المتبادلة. وشأن اللاماتلة نفس القول. وشأن الحركة ، شأن السكينة وشأن الكون والفساد ، شأن الوجود نفسه واللاوجود .

وبكلمة واحدة حول اى شي* تفترض باطراد وجوده اولا وجوده ، وحول اى انفعال قد ينفعل به ، لا بد من التنقيب عما يقع له هو بذاته وما يقع لكل شي* من الاشياء الاخرى ، لكل شي* تختاره ، ولأشياء كثيرة ، وهكذا للمجموعة برمتها . وكذلك الاشياء الاخرى (يجب التنقيب عما يقع لها) في صلاتها بذاتها وفي صلاتها بآخر ايا اختارته باطراد ، ان فرضت ان ما فرضته موجود او ان ما فرضته غير موجود . هذا اذا رمت ان تتحرر ترمسا كاملا وتستشف الحقيقة وتسيطر عليها .

- قال (سقراط) : يا برمنيدس انك تتكلم عن مهمة عميرة ، واهم الحق ، ولا افهم جيداً . ولكن لم لا تتبسط انت نفسك في امر تفترضه كسي اتعلم علما افضل ؟

- فرد برمنيدس : انك يا سقراط تكلفني بعمل باهظ وانا في هذا العصر.

- فاقترح سقراط : الا يا زين ، لم لا تشرح لنا انت ؟
 - فضحك زين وقال : يا سقراط ، اننا لندرجو برمنيدس بالذات ، ما
 لم يكن ما يتكلم عنه (من طريقة) امرا تافها مبتذلا . ام لا ترى اى عمل
 شاق تلتبس ؟ هذا ولو كنا جميعا لما لاق بنا ان نرجوه . اذ لا يحسن
 التحدث عن مثل هذه المعضلات امام الكثيرين ، لاسيما لرجل في سنه . لان
 العامة تجهل انه يستحيل على العقل ان يعثر على الحقيقة ويحرزها
 دون هذا التقصي وهذه الجولة خلال جميع نواحي الامور . فانسا اذن
 يا برمنيدس ، اضم رجائي الى سؤال سقراط كي استمع الي انا ايضا
 بعد زمن طويل .

بعد ان تلفظ زين بهذه الكلمات ، يقول انديفون ان شيذروس
 قد روى انه هو نفسه وارسطوتيلس والاخرين ألحوا على برمنيدس كي يبين
 طريقته التي يتحدث عنها ، ولا يسلك سلكا اخر .



الفصل الأول

الفرضية الأولى

ان كان الواحد واحدا

— عندئذ قال برمنيدس : لا بد لي من الاذعان لكم . سمع انسه
يبدولي انني اشعر شعور جواد افيكوس . فهذا الحصان بعد جهاد
طويل وبعد تقدمه في العمر ، راح يرتجفه بسبب خبرته امام ما سيحدث
عندما هموا يربطه الى المركبة ليخوض السباق . فتشبه به صاحبه وقال :
" انا ايضا بعد ان طعنت في السن اضطر مكرها ان اطرق هكذا طريق
المشوق " .

ومن جهتي اذ اذكر هذه الرواية اخاف انا ايضا خوفا شديدا
ما فرض علي من اجتياز خصم محاذات في هذه الخطورة وفي هذا الاتساع .
فمرانه لا بد لي من ارضائكم لاسيما في هذا المجلس ، على حد قبول
رهن .

فمن اين بدأ ان واية فرضية نفترض اولا ؟ بما انه طاب لنا
ان نلعب هذه اللعبة الشاقة ، الا نقبلون ان ابدي بنفسي وان افترض
فرضتي بشأن الواحد بالذات ، فانظر ماذا يتحتم ان يقع له سواء اكان
واحدا ام لم يكن واحدا ؟
— قال زينن : طيب جدا .

— فسأل برمنيدس : ومن يجيبني ؟ ليكن من هو الاصغر . ان لسن
يتشاغل بالمعضلات الا اقل ما يكون ، ولن يجيب على الارجح الا بما يفكر
وفي نفس الاوان قد تكون اجابته فترة استراحة لسي .

— اجاب ارستوتيلس : يا برمنيذس ، انا مستعد ان اقوم لك بهـذـه
المهمة. ان قد عنتني بقولك الاصغر. الا اطرح اسئلتك وانـسـا
اجيب.

==

- والنهاية والبداية هما حد ولا شك لكل شيء*.
- وكيف لا ؟
- فالواحد من شدة لا محدود ان لم يحو بداية او نهاية.
- لا محدود .
- وبالتالي هو بلا شكل ، ان لا يشارك لا المستدير ولا المستقيم.
- كيف ذلك ؟
- لان المستدير هو ما كانت اطرافه مبتعدة عين البعد عن وسطه .
- اجل .
- والمستقيم دونا ريب هو ما كان وسطه تجاه طرفيه .
- هو كما تقول .
- اذن قد يشمل الواحد اقساما ويكون كثرة ان شارك شكلا مستقيما او مستديرا .
- فعلا بكل تأكيد .
- فليس اذن مستقيما ولا كرويا ان لم ينطو على اجزاء*.
- صحيح .
- وثابت ايضا انه لن يكون في اى محل ان كان كما وصفنا ، اذ لن يكون
- لا في غيره ولا في ذاته .
- وكيف ذلك ؟
- لانه اذا ما وجد في غيره ، فقد يحتوى دائريا ويحتويه ما هو مقيم فيه ،
- وقد يلاسه الكثير من كثير من الاماكن . اما اذا كان واحدا لا متجزءا ولا مشتركا
- في الاستدارة ، فيستحيل ان يلاسه شيء* دائريا من اى جهة .
- يستحيل هذا .
- واكيد ، ان كان في ذاته ، ان لن يحيط به غير ذاته ، ان كان فسي
- ذاته ، وكان بالضبط في ذاته . لانه يستحيل ان يكون شيء* في شيء*
- ما ، ولا يحيط به هذا الشيء* .

المطلب الاول الشكل والمكان واللاحد

- قال برميندس : لتكن هذه فرضيتنا . ان كان الواحد واحدا ، فلن يكون شيئا اخر متعددا .
- وكيف يمكنه ذلك ؟
- وجب ان لا يكون له قسم وان لا يكون هو كلا .
- ولماذا يا ترى ؟
- لان القسم هو قسم كل .
- اجل .
- وما هو الكل ؟ الس كلا ، ما لا ينقصه ولا جزء واحد ؟
- بكل تأكيد .
- وفي الحالتين بالتالي ، قد يغدو الواحد ناجما عن اقسام : سواء كان كلا ام منطويا على اجزاء .
- بحكم الضرورة .
- وفي الحالتين اذن يكون الواحد كثرة من هذا القبيل وليس وحدة .
- صحيح .
- الا انه يجب ان يكون لا كثرة بل وحدة .
- هذا ما يجب .
- فلن يكون من شدة كلا ولا منطويا على اجزاء ، ان غدا الواحد واحدا .
- اجل لن يكون شيئا من ذلك .
- اذن ان لم يحو ولا قسما واحدا ، فلا يمكن ان ينطوى لا على بداية ولا على نهاية ولا على وسط . لان امثال هذه تكون عندئذ اقساما له .
- اصحبت .

- فعلا هذا مستحيل .
- ومن ثمة فالحاوى بالذات يكون شيئا ما مغايرا ، والمحتوى يكون شيئا
آخر مغايرا . لان الاثنين ليسا كلا ينفعل ويفعل هو عنه في آن واحد .
ومن هذا القبيل لن يكون الواحد واحدا بعد ، وانما اثنين .
- فعلا لن يكون واحدا .
- فليس الواحد بالتالي في محل ، ولا يقم لا في ذاته ولا في غيره .
- ليس هو في محل .

المطلب الثاني

الحركة والسكون

ان كانت هذه حال الواحد ، فانظر هل يستطيع ان يتحرك او يسكن .

— ولم لا ترى ؟

— لانه اذا تحرك فيمكنه ان يتنقل او يتغير . وهذان الامران هما الحركتان الوحيدتان .

— اجل .

— وان غير الواحد ذاته فلن يقدر بعد ان يكون واحدا .

— لن يقدر ان يكون .

— فهو بالتالي لا يتحرك حركة التغير .

— كلا ، هذا ما يبدو .

— فهل يحرك حركة التنقل ؟

— ربما .

— واكيد ان الواحد ان تحرك ، فاما ان يدور في الدائـرة ،

واما ان يتنقل من بقعة الى اخرى .

— بحكم الضرورة .

— فالدائـر اذن في دائرة لا بد له ان يتجه الى وسطها ، وان يحوى اجزاء

اخرى لذاته تحمل حول الوسط . ومن يلحق به ان يكون بلا وسط ولا اطراف

ما الحيلة لان يحمل يوما الى الوسط ليدور فيه على نفسه .

— ليس هنالك من حيلة .

- اذن يغادر بقعته ويتحول تارة الى بقعة واخرى الى بقعة غيرها ويتحرك على هذا الوجه ؟
- اللهم ان لزمه ذلك .
- ولكن الم يتضح لنا انه يستحيل عليه ان يكون في محل ما ؟
- بلى .
- وانه ايضا اكثر استحالة ان يحدث فيه ؟
- لا ادرك من اى باب .
- ما يحل في آخر ، الا تقضي الضرورة بالا يكون بعد في ذاك الاخر ، ما دام في فترة الحلول ، وبالا يكون تماما خارجه ، ان كان يحل الان ؟
- تقضي الضرورة بهذا الامر .
- فان عانى شيء ما (آخر) من هذا (الحلول) ، فمعانيه فقط ما قصد يملك اجزاء لان بعضه يكون في ذاك (المحل) ، وبعضه خارجا فسي آن واحد . واما ما لا يملك اجزاء فلا يتمكن قطعا على وجه من الوجوه ، حتى ككل ، لا ان يكون داخل شيء ولا ان يكون خارجه .
- هذا جلي .
- وما لا يملك اجزاء ولا يتفق له ان يوجد ككل ، الا يستحيل عليه ايضا
- اكثر بكثير ان يحل في مكان ، سواء اكان في حلولة اجزاء ام كلا ؟
- الامر ظاهر .
- فهو من شدة لا يتنقل من بقعة الى اخرى ليضي الى مكان ما او يحصل في شيء ما ، ولا يدور على ذاته في عين المكان ، ولا يتبدل او يتغير .
- بيد وانه لا يأتي علا من هذا النوع .
- وبالتالي الواحد لا يتحرك اية حركة .
- انه بلا حركة .
- ونقول بكل تأكيد انه يستحيل عليه ان يكون في شيء ما .

- فعلا نقول هذا .
- ومن ثمة ليس ولا مرة واحدة في عين الشيء .
- ولم لا ؟
- لانه عندئذ قد يكون في ذاك الشيء الذي يكون هو نفسه بعينه —————
- (لا في غيره) .
- هذا فعلا جيد جدا .
- ولكن لم يكن في وسع الواحد ان يقيم لا في ذاته ولا في غيره .
- فعلا لم يكن في وسعه .
- ومن ثمة ليس الواحد ولا مرة واحدة في عين العمل .
- كلا على ما يبدو .
- الا ان ما لا يوجد ولا مرة في عين العمل ، وهذا اللهم اكيد ، لا يحظى بالسكون ولا بالحركة .
- لان هذا متعذر .
- فالواحد اذن على ما يتبها لنا لا يسكن ولا يتحرك .
- كلا ، وهذا ما يظهر .

المطلب الثالث

الهوية والفارق

— واكيد ان الواحد لن يكون عين ذاته ، لا لغيره ولا لذاته . ومن جديد لن يكون ايضا غير ذاته ولا غير الغير .

— من اية ناحية يا ترى ؟

— لانه ان غير ذاته همسي غير الواحد ، فلا يكون واحدا .

— الامر جلبي .

— وان كان هو ذات الغير ينفذ وذاك الغير ، وهو لن يكون . ~~بـ~~

لن يكون ولا على هذا الوجه ، ما هو بالضبط ، اى واحدا ،

— في الواقع كلا .

— ومن ثمة لا يكون هو ذات غيره ، ولا غير ذاته بالذات .

.. فعلا لا .

— ولا يكون غير غيره ما دام واحدا . ان لا يليق بالواحد ان يغير احدا ما

بـ يليق بالغير وحده ، فهو يغير غيره ، ولا يليق هذا بآخر سواء .

— قول قويم .

— فالواحد ان لن يكون غيرا لكونه واحدا . ام ترى شيئا آخر ؟

— كلا وبكل تأكيد .

— ولكن ان لم يكن غيرا بهذا ، فلن يكون بذاته . وان لم يكن بذاته فهو

لن يكون غيرا . وهو ان ليس غيرا من اى باب ، فلن يكون غير اى شي .

— صحيح .

— واكيد ايضا انه لن يكون المين بالذات .

- وكيف لا ؟
- ان طبيعة الواحد بالضبط ليست هي طبيعة ما هو عين ذاته .
- ولم يا ترى ؟
- لانه عندما يحصل لشيء ما ان يكون " العين بالذات " ، لا يصير واحدا .
- ولكن لماذا ؟
- ان عندما يحدث لشيء كثيرة ان تكون عين ذاتها ، فهي تسمي كثيرة بحكم الضرورة ، ولا يصير واحدا .
- هذا واضح .
- ولكن ان كان الواحد و " ما هو عين ذاته " لا يختلفان من اى باب فعندما يصبح شيء ما عين ذاته فهو يقدو واحدا ، وعندما يصبح واحدا ، يقدو عين ذاته .
- جميل جدا .
- وبالتالي ان كان الواحد لذاته عين ذاته ، فلن يكون واحدا لذاته ، وهكذا مع انه واحد لا يكون واحدا . لا بل اكيد ان هذا مستحيل . ومن ثمة يستحيل على الواحد ان ان يكون غير غيره او ان يكون لذاته عين ذاته .
- هذا مستحيل .
- وهكذا لن يكون الواحد غيرا او عين ذاته لا لذاته ولا لغيره .
- فعلا لن يكون ذلك .

المطلب الرابع عشر

التشابه واللاتشابه

- واهم الحق لن يكون ايضا شبيها اولا شبيها ، لا نظرا الى ذاته ولا نظرا الى غيره .
- ولم يا ترى ؟
- لان ما يحتمل ان يكون عين ذاته فهو شبيه .
- اجل .
- والعين بالذات بدا بطبيعته متميزا عن الواحد .
- هذا ما بدا في الواقع .
- بيد ان الواحد ان احتمل ما به يكون متميزا عن كونه واحدا ، يحتمل عندئذ ان يكون كثرة لا وحدة . وهذا مستحيل .
- اجل .
- وبالتالي لا يمكن الواحد البتة احتمال ما به يكون عين ذاته بالنظر الى غيره او بالنظر الى ذاته .
- كلا لا يمكنه ذلك .
- فيستحيل اذن عليه ان يكون شبيها بالنظر الى آخر او بالنظر الى ذاته
- بيد و ان هذا مستحيل .
- ولم يحتمل الواحد ايضا ان يكون غيرا . لانه على هذا النحو يحتمل ان يكون كثرة لا وحدة .
- يكون في الواقع كثرة .
- وما يحتمل ان يكون غير ذاته او غير آخر ، يكون لا شبيها لذاته ولا لغيره ، ان كان ما يحتمل العين بالذات شبيها .

- رأى قوم .
- ولكن الواحد ، على ما بدا لنا ، ان لا يحتمل قطعا ان يكون غيرا
فهو لا مشابه لا لذاته ولا لغيره .
- فعلا هو لا مشابه .
- ومن ثمة لن يكون الواحد لا " مشابها " ولا " لا مشابها " ، سواء لغيره
ام لذاته .
- يظهر انه لن يكون ذلك .

المطلب الخامس

المساواة واللا مساواة

- ولما كان الواحد مثلما تقدم ، فلن يكون مساويا او لا مساويا لذاته ولا آخر.
- من اية ناحية ؟
- ان كان مساويا يكون وما يساويه ذا اقيسة واحدة من جهة.
- اجل .
- وان كان اكبر قياسا او اصغر ، فبالنظر الى الاشياء التي يقاس بها ، ما كان اصغر يفوقه هو بمقاييسه ، وما كان اكبر يقصر عنه بمقاييسه .
- اجل .
- اما بالنظر الى الاشياء التي لا يقاس بها ، فمنها ما هو دونه قياسا ومنها ما هو اعظم منه .
- فعلا .
- اذن لا يستحيل على ما لا يشترك في العينية ، ان يكون له عين الاقيسة او اية صفات اخرى تكون له هي بعينها .
- يستحيل .
- وان لم يكن له عين الاقيسة فلن يكون مساويا لذاته ولا لغيره .
- يظهر انه لن يكون .
- وان احرز ولا ريب ، اقيسة اوفر او انقص ، احرز بالضبط من الاقسام ما يساوى الاقيسة . ومن هذا القبيل لن يلبث واحدا ، بل يقدو كثرة تعادل مقاييسه .
- قول سديد .
- ولكن ان حاز قياسا واحدا ، يقدو مساويا ذاك القياس . الا ان هذا

قد ظهر لنا مستحيلا ، وهو ان يكون معادلا شيئا ما .

— فعلا هذا ما اظهر لنا .

— ومن ثمة ان لم يشترك في قياس واحد ، ولا في مقاييس كثيرة ، ولا في قياسات قليلة ، وان لم يشترك على الاطلاق في ما هو عين ذاته ، فلسن يكون ابدا ، على ما بدا لنا ، ساويا ذاته او غيره . ولن يكون ايضا اكبر او اصغر من ذاته او من غيره .

— لقد ثبت هذا الامر ثبوتا مطلقا .

المطلب السادس

الزمن

- وما بالك ؟ هل ترى ممكنا ان يحرز الواحد عمرا فيكون اعظم سننا
من آخر او احدث او ذا سن واحدة وايام ؟
- ولم لا يا صاح ؟
- لانه ان احرز على وجه ما سنا واحدة هي عين سنة او عين سن الاخر ، فقد
يشارك مع ذاته او مع آخر في المساواة والمشابهة الزمنية . وقد قلنا من
هذه وتلك انه لا نصيب له فيها ، فهو لا يشارك لا في المشابهة ولا في
المساواة.
- قلنا ذلك فعلا .
- ولقد قلنا ايضا انه لا يشارك لا في المشابهة ولا في اللامساواة.
- جهد جدا .
- وان كان الواحد على ما ذكرنا ، فكيف يستطيع ان يكون اكبر او اصغر سننا
من شيء ما ، او ان يكون وايام ذا سن واحدة .
- ولا على اى وجه .
- فلن يكون الواحد اذن احدث او اكبر سنا من ذاته او من آخر ،
ولن يحرز عين العمر .
- يظهر انه لن يتيسر له هذا الامر .
- اذن اليس صحيحا ان الواحد لن يستطيع على الاطلاق ان يوجد في
زمن ان كان على هذه الحال ؟ ثم ان كان شيء ما في زمن ، الا تحت
الضرورة ان يصير بلا انقطاع هو بعينه اكبر من ذاته ؟

- تحتم الضرورة ذلك .
- والا كبر اليمى وما اكبر من الاصغر ؟
- وماذا تبغي يا ترى ؟
- ان صار الواحد اكبر من ذاته ، يصير في آن واحد اصغر من نفسه ،
- ان ازمع بالضبط ان يحوى ما يكون اكبر منه .
- وكيف تقول هذا ؟
- على النحو التالي : ان كان شي " قد اضحى مختلفا ، فيجب ان لا يصير مختلفا . ولكن ما قد اضحى مختلفا يجب ان يكون مختلفا ، وما قد صار مختلفا يجب ان يكون قد صار ، وما هو مزمع ان يصير ان يكون مزمعا ، اما الصائر فيجب الا يكون قد صار ولا مزمعا ان يصير ولا ان يكون بعد مختلفا ، وانما يجب ان يكون في صيرورة وليس في حالة اخرى .
- في الواقع هذا ضرورى .
- وكل تأكيد الاكبر هو الفارق بالنظر الى الاصغر ، وليس بالنظر الى اى شي " آخر .
- وهو كذلك .
- وبالتالي الصائر اكبر من نفسه يتحتم عليه ان يصير في الوقت عنه اصغر من نفسه .
- هذا ما يبدو .
- ولكن وايم الحق ، تقضي الضرورة بان لا يصير الزمن اطول . من نفسه او اقصر ولكن بان يصير ساويا لنفسه وان يكون ذلك وان يكون قد صار وان يزمع ان يصير .
- هذه الامور تحتها الضرورة فعلا .
- ومن ثمة تحتم الضرورة ، فيما يبدو ، على الاشياء الكائنة في زمن والمشاركة

بما يماثله ، وعلی کل منها ان یحرز عمرا هو بعینه ذات العمر ، وان یصیر
اکبر من ذاته وفي الوقت نفسه اصغر من ذاته.
- عسی ان یكون الامر علی هذه الحال .
- الا اننا متأكدون ان الواحد لاحظ له في احدى هذه الانفعالات .
- فعلا لاحظ له .
- ومن ثمة لا حظ له في زمن وليس هو في زمن ما .
- هذا اکید فعلا ، اللهم كما یثبت ذلك البرهان .

المطلب السابع

وجود الواحد لنفسه أو لغيره

- وما بالك ؟ ألـ "كان" والـ "صار" والـ "كان يصير" (هذه كلها)
لا يبدو أنها تشير الى مشاركة الصائر حينما ما في الزمن ؟
- اوضح اشارة .
- وما رأيك ؟ والـ "سيكون" والـ "يصير" والـ "سوف يصير" الا تشير
الى ما يصير فيها بعد ، الى المزمع ان يصير ؟
- اجل .
- والـ "هو" حالها والـ "يصير" الا يدل على الحاضر الآن ؟
- بكل جلاء ولا شك .
- فبالتالي ، ان كان الواحد لا يشترك على اي وجه باى زمن ، فهو لم يصير
قطّ وما كان يصير ولم يكن في آن ما ، وليس هو الصائر الان ولا هو يصير
حالها ولا يوجد في هذه الساعة ، ولن يصير فيها بعد ولا سوف يصير
ولا سيكون .
- في غاية الصواب .
- اذن هل في وسع شي* ما ان يشارك الوجود على حال غير احدى هذه
الحالات ؟
- ليس في وسعه .
- من ثمة لا يشترك الواحد قطعا في الوجود .
- يتبعاً انه لا يشترك .
- وبالتالي لا يوجد الواحد البتة .

- يظهر انه لا يوجد .
- فليس هو اذن في وضع يمكنه من ان يكون واحدا . لانه عندئذ قـــــــد يكون موجودا ومشاركا الوجود . ولكن على ما يتهيا لنا ليس الواحد واحدا ولا هو يوجد ، ان وجب ان نؤمن بمثل هذا البرهان .
- يكاد يفرض علينا .
- ولكن ما لا يوجد ، هذا الوجود ، هل يملك شيئا ما او ينجم عنه شئ ؟
- وكيف يتم له ذلك ؟
- فليس له اذن اسم ولا تعريف ولا علم ولا شعور به ولا رأى بشأنه .
- يظهر انه ليس له كل هذا .
- وبالتالي لا يسي ولا يطق به ولا يهدي رأى بصدده ولا يعرف ولا يشعر به انه كائن من الكائنات .
- يبدو انه لن يحصل له ذلك .
- فهل يمكن اذن ان تكون اوضاع الواحد على هذه الحال ؟
- يتهيا ، لي على الاقل ، ان هذا مستحيل ؟

الفصل الثاني

الفرضية الثانية

إذا كان الواحد موجودا

- فهل تريد اذن ان نعاود فرضيتنا مرة اخرى منذ البدء ؟ لعمري
شيئا آخر يتبدى لنا ، غير ما وصلنا اليه ، ان اعدنا الكرة .
- بكل طيبة خاطر ابغى اعادة الكرة .
- فنقول اذن : ان وجد الواحد ، فلا بد لنا من القبول بـ
الاحداث (النتائج) المتأتية عليه ، مهما اتفق لها ان تكون . اليس
كذلك ؟
- بلى .
- فتبصر اذن منذ البداية ، ان كان الواحد موجودا ، فهل يمكنه هو
ان يوجد ، وان لا يشترك في الوجود ؟
- لا يمكنه ذلك .

المطلب الاول

ثنائية الواحد الموجود اللاحدودة

- فوجود الواحد اذن ، عندما يكون هذا الوجود حاصلا ، قد لا يكون
بالذات عين الواحد . لان ذلك الوجود في تلك الحال لن يكون وجود ذلك
الواحد ، وذلك الواحد لن يشترك عندئذ بذلك الوجود . بل يكون القول
بوجود الواحد والقول بان الواحد واحد قولا متشابهيا . والحال ان فرضيتنا
الحاضرة ليست : ان كان الواحد واحدا ما يجب ان يحدث . ولكن : اذا
وجد الواحد . اليس كذلك ؟
- فعلا هذه هي الفرضية بالضغط .

— حتماً .

— وهل يشير فعلاً الى غير ان الواحد يشترك في الوجود ؟ وإن هذا حينئذ معنى الكلام ، عندما يقول احد باقتضاب ان الواحد يوجد ؟ — هذا معناه تماماً .

— فلنقل في وضوح من جديد : ان كان الواحد موجوداً فماذا يحدث له ؟ فابحث اذن عن هذه القضية : اذا كان الواحد مثلما نقول عنه هنا ، الا تشير فرضيتنا هذه الى انه ينطوي على اقسام مثلاً ؟ — وكيف ذلك ؟

— على النحو التالي :

— ان قال المرء عن الواحد انه يوجد ، قال ايضاً عن الموجود الواحد انه واحد . الا ان الوجود والواحد ليسا شيئاً هو عين ذاته . ما هو عين ذاته هو ذاك الذي نفترضه الواحد الموجود . ومن ثمة اليمس ————— الضرورة ان يكون هذا الواحد الموجود من جهة كلاً ، وان يحدو من جهة اخرى ، الواحد " وان يوجد " اجزاء لهذا الكل ؟ — من الضرورة .

— وعندئذ هل نسمي كلا من هذه الاجزاء جزءاً فقط ، او يفرض علينا ان نسمي الجزء جزءاً من الكل ؟ — من الكل .

— وما قد يكون واحداً هو بالتالي كل ويملك جزءاً . — بكل تأكيد .

— فما بالك ؟ هذان الجزآن من الواحد الموجود ، اى الواحد والموجود ، أيقصّران يا ترى ، فيخلو الواحد من جزئه " ان يوجد " ام يخلو الموجود من جزئه الواحد ؟ — لا يمكن ان يتم هذا الامر .

- فالتالي اذن كل من هذين الجزئين يحرز الواحد والموجود ، وبمضي
الجزء هو ايضا مركبا على الاقل ن جزئين . وهكذا دواليك للسبب نفسه ،
كل ما يقد و جزء يحرز دوما هذين القسمين . لان الواحد يحرز دوما
الموجود ، والموجود يحرز دوما الواحد . ومن ثمة ان يقدود دوما اثنين
يتحتم ان لا يكون اهدا واحدا .
- فعلا من كل الوجوه .
- اذن يحتمل من هذا الوجه ان يكون الواحد الموجود لا محدود الكثرة .
- هذا ، اللهم ، ما يريدو .

المطلب الثاني

نشوء العدد

- فهنا ايضا هنا من هذه الناحية.
- اية ناحية؟
- نصّرّح ان الواحد يشترك في الوجود ، لانه يوجد .
- اجل .
- وذلك بالضبط يبرز الواحد الموجود كثرة.
- الامر على ما تبين .
- فما رأيك ، الواحد نفسه ، الذي اكدا انه يشترك في الوجود ، اذا اخذناه بالفكر وحده في ذاته فقط ، دون ذاك الذي نوكد انه يشترك فيه ، فهل يتبدى واحدا فقط ، او يظهر هو نفسه كثرة ، يا ترى ؟
- واحدا ، فيما اظن .
- لننظر في القضية اذن . من باب الضرورة ان يكون وجوده شيئا ما مغايرا له ، وان يكون هو شيئا ما مغايرا لوجوده . اللهم ان لم يكن الواحد الوجود ، وانما قد اشترك في الوجود كواحد .
- من باب الضرورة.
- اذن ان كان الوجود شيئا مغايرا وكان الواحد شيئا مغايرا ، فلا يماير الواحد الوجود بوحده ولا الوجود الواحد بكونه وجودا ، وانما يتمايران بما هما غير وآخر
- ان هذا لا كهد جدا .
- وبالتالي ليس الغير لا عين الواحد ولا عين الوجود .
- وكيف يمكنه ان يكون ذلك ؟

- فما بالك اذن ؟ اذا اصطفينا منها حسب رغبتك اما الوجود والغيـر
- واما الوجود والواحد واما الواحد والغير ، ففي كل اختيار الا نختار شيئين
- من الصواب ان يدها مشنى . ؟
- وكيف هذا ؟
- طى هذا النحو : ايتاح لنا ان نقول : " وجود " ؟
- يتاح .
- ثم ان نقول : " واحد " ؟
- هذا ايضا .
- الم يقل اذن كل منهما ؟
- بلى .
- وما بالك ؟ عندما اقول " وجود وواحد " الا اقول كليهما ؟
- تماما ولا ريب.
- اذن فان قلت : " وجود وغير " او " غير وواحد " وما الى ذلك ، الا اقول
- في كل حالة هذا وذاك ؟
- بلى .
- فهذا وذاك اللذان قد يسميان بصواب مشنى ، ايمكن ان يكونا مثنى
- دون ان يكونا اثنين ؟
- لا يمكن .
- واللذان قد يكونان اثنين ، هل من حيلة لان لا يكون كل منهما واحدا ؟
- ولا حيلة .
- هالتالي بما انه اتفق لكل حلقة من هذه الحلقات ان تكون مؤلفة من اثنين ،
- فقد يكون كل منهما واحدا .
- الامر واضح .
- وان كان كل منهما واحدا ، اذا اضيف واحد منها الى اى زوج ، الا تضحي

كـل الازواج ثلاثة ؟

— بلى .

— ولكن الثلاثة ليس هـدا مفردا والاثنين هـدا مزدوجا ؟

— وكيف لا .

— فما رأيـك ؟ ان وجد الاثنان الا يتحتم ان يوجد الضعف ، وان وجدت

الثلاثة ان يوجد ما هو ثلاث مرات ، اذا ما وجد في الاثنين ضعف الواحد

وفي الثلاثة ثلاث مرات الواحد ؟

— يتحتم ذلك .

— وان وجد الاثنان والضعف الا يتحتم ان يوجد ضعف الاثنين . وان وجدت

الثلاثة والثلاث مرات الا يتحتم ان تضرب الثلاثة بثلاث ؟

— وكيف لا ؟

— وماذا يـبـدـو لك ؟ ان وجدت الثلاثة والضعف والاثنين والثلاث مـرـات

الا تتحتم ان يوجد ضرب الثلاثة باثنين وضرب الاثنين بثلاث .

— يتحتم جـدا .

— ومن ثمة يمكن ان تنشأ اعداد مزدوجة عن ضرب باعداد مزدوجة ، واعداد

مفردة عن ضرب باعداد مفردة ، واعداد مزدوجة مضروبة باعداد مفردة ،

واعداد مفردة مضروبة باعداد مزدوجة .

— يحتمل هـذا .

— ان كانت هذه الامور على هذه الحال ، اتظن انه يفوتنا هـد لا تفـسر في

الضرورة وجوده ؟

— كلا ولا على اى وجه .

— ومن ثمة ان وجد الواحد ، فالضرورة تقضي بان يوجد العدد .

— انها تفرض ذلك .

- ولئن بكل تأكيد ان وجد العدد وجدت الكثرة ووفرة لاحصر لها من الموجودات. ام ان العدد لا يصير غير محصور بوفرته ، مع اشتراكه في الوجود ؟
- بل انه غير محصور ولا ريب.
- اذن ، ان اشترك كل عدد في الوجود ، فكل جزء من العدد يشترك فيه ايضا .
- اجل .

المطلب الثالث كثرة الواحد في ذاته اللامحدودة

- وهل وزع الوجود على كل الموجودات وهي كثرة ، فلم يحرم منه احدها ، لا اصغرها ولا اكبرها ؟ ام طرح مثل هذا السؤال هو لا معقول ؟ ان كيف يمكن ان يحرم احد الموجودات من الوجود ؟ لا يمكن مطلقا .
- فقد تقطع الوجود اذن ما امكن الى ادق القطع واضخمها واسعمها انتشارا ، وتقسّم اكثر من الجميع ، فله اقسام لا حصر لها .
- فاقسامه اذن في غاية الكثرة .
- اكيد انها كثيرة جدا .
- فماذا ترى ؟ هل بينها احد ما ، هو قسم من الوجود ولا يكون ——— ذلك اى قسم ؟
- وكيف يمكن ان يحصل هذا ؟
- غير اني اعتقد انه ، ان وجد في الواقع ، لا بد له دوما وما دام موجودا ، ان يكون واحدا ما ، اما ان يكون ولا واحدا فهذا مستحيل .
- حتما لا بد له من ذلك .
- وبالتالي يلزم الواحد كل جزء من الوجود بلا استثناء ، ولا يفوت لا الاصغر ولا الاكبر ولا اى جزء آخر .
- الامر كما تقول .
- اذن بما انه واحد ، الا يكون كلا بنفس الوقت في مواضع عدّة ؟ تأمل في هذا الامر .

- الا اني اتأمله وارى انه مستحيل .
- اذن يكون في مواضع كثيرة مقسما ان لم يكن فيها ككل . لانه لن يحضر ابدا على كل اقسام الوجود في آن واحد بصورة من الصور ما لم يكن مقسما .
- اجل .
- وما هو قابل التقسيم واهم الحق تفرض ضرورة ملحة ان يكون متعدد ا بقدر ما له من اقسام .
- حتما .
- وبالتالي لم يكن صحيحا ما رحنا نقوله منذ فترة مدعين ان الوجود يتوزع على اقسام كثيرة جدا . وهو لا يتوزع على اكثر من الواحد ، بل على ما يساوى الواحد فيها يبدو . لان الوجود لا يحرم من الواحد ولا الواحد من الوجود وان هما اثنان فهما يتساويان دوما لدى الجميع .
- هذا ما يظهر من كل الوجوه .
- وبالتالي ، بما ان الواحد نفسه قد قطعه الوجود ، فهو بكثرة وفرة لا حصر لها .
- الامر واضح .
- ومن ثمة ليس " الوجود واحدا " هو فقط كثرة ، بل الواحد نفسه ان يوزعه الوجود ويكثره ، من الضرورة ان يكون كثرة .
- فعلا هذا صحيح من كل النواحي .

المطلب الرابع

الحد والشكل

- ١- فحينئذ نشأ ان الواحد قد يكون محدودا من جهة الكل ، لان الاجزاء
في اجزاء الكل ، ام الاجزاء لا يحتويها الكل ؟
ب- يحتويها ضرورة .
- ٢- الا ان الحاوي زايح الحق ، عندئذ يكون حيدا .
ج- وكيف لا ؟
- ٣- فحينئذ الواحد الموجود هو واحد من بعض الوجوه وكثرة ، وكل واجزاء ،
وسمى وحد ولا ينصرف له بوفرته .
د- هذا ما يظهر .
- ٤- الا ينطوى اذن على اطراف بما انه محدود ؟
هـ- حتما .
- ٥- وما بان ذلك ؟ ان كان كلا ، الا ينطوى على بدء ووسط ومنتهى ؟ ام يمكن
اشراف ما ان يمكن كذا ولا يحوى هذه الحدود الثلاثة ؟ وان اعرض عمن
احتها اياتان ، ابروم بعد ان يكون كلا ؟
و- لن نبروم لذلك .
- ٦- وطبي ما يبدو ، قد ينطوى الواحد ولا ريب على بداية ونهاية ووسط .
ز- ريبك ان ينطوى .
- ٧- ولكن انفسد زايح الحق ، يلمح على سافة متعادلة من الاطراف ان في
الواقع لن يكون وسطا على غير هذا النحو .
ح- لن يكون في الواقع .
- ٨- وان ذكر الواحد على ما ابدينا ، فهو يشترك اذن في شكل ما ، سواء
اذا كان الشكل مستطيلا ام مستديرا ام مزيجا من الشكلين .
ط- قد يشترك فعلا .

المطلب الخامس

تضمن الواحد في ذاته وفي غيره

- وإذا كانت هذه حال الواحد ، أفلا يكون في ذاته وفي غيره ؟
- وكيف ذلك ؟
- كل من الأقسام يوجد ولا ريب في الكل . ولا يوجد أحدها خارجا عن الكل .
- وأنه لكذلك .
- فكل الأقسام يحويها الكل .
- أجل .
- وأكد أن جميع أقسامه هي ولا ريب الواحد . وليست شيئا أكثر أو أقل من جملتها .
- كلا .
- فالكل هو الواحد إذن ؟
- وكيف لا ؟
- فمن ثمة أن اتفق لجميع الأقسام أن توجد في الكل . فالواحد هو تلك الأقسام مجموعة وهو الكل نفسه . والكل ينطوي عليها باجمعها . والواحد قد يحتويه الواحد . وعلى هذا النحو فالواحد نفسه هو إذن موجود فسي ذاته .
- هذا ما يظهر .
- بيد أن الكل ولا ريب ليس موجودا في الأقسام ، لا في جملتها ولا فسي أحد منها . لأنه إن وجد في جميعها فلا بد له أن يوجد في أحدها . وإن لم يوجد في أحد منها فلن يستطيع بعد ولا ريب أن يوجد في جميعها .

ولكن ان كان هذا الاحد من المجموعة ولم يكن الكل موجودا في هذا
الاحد ، فكيف يكون موجودا بعد في الجميع ؟
- ولا على اى وجه .

- ولا يوجد الكل ، واهم الحق ، في بعض الاقسام . لانه ان وجد فـ في
بعضها ، فالاكثر في هذه الحال قد يوجد في الاقل . وهذا مستحيل .
- فصلا مستحيل .

- واذا لا يوجد الكل في اوفر الاقسام ولا في احدها ولا في مجموعها ،
افلا يتحتم ان يوجد في شي ما آخر ، او ان لا يوجد قطعا ؟
- بحكم الضرورة .

- ومن شدة ان لم يوجد قطعا فلن يكون شيئا . وان كان كلا ، ولم يكن فـ في
ذاته ، لذلك مفروض حتما ان يكون في غيره .
- بكل تأكيد .

- وبالتالي ، من حيث الواحد هو كل ، فهو في غيره ، ومن حيث يتفـق
له ان يكون جميع الاقسام ، فهو يوجد في ذاته . وعلى هذا النحو تحتتم
الضرورة بان يكون الواحد عنه في ذاته وفي آخر .
- هذا ما تحتتم الضرورة .

المطلب السادس

الحركة والسكون

- واذ طبع الواحد بهذه الطبيعة الا تفرض الضرورة عليه بان يتحرك
ويكون ساكنا ؟
- من اية ناحية ؟
- انه ساكن ولا ريب ، ان وجد هو في ذاته . لانه ان يوجد في واحد
ولا ينتقل منه ، فقد يوجد في عين المحل ، في ذاته .
- فعلا يوجد في ذاته .
- والموجود دوما في عين المحل ، تحتم عليه الضرورة دون شك ان يلبس
دوما ساكنا .
- بكل تأكيد .
- فما بالك ؟ والموجود دوما في غيره الا تفرض الضرورة ، على عكس ما سبق ،
ان لا يبقى ابدا في عين المحل ؟ واذ لا يوجد في عين المحل ، ان لا
يسكن ابدا ، وما لا سكون له ان يتحرك ؟
- الامر كما تفصل .
- وبالتالي ، تفرض الضرورة على الواحد ، لانه موجود دوما في ذاته
وفي غيره ، ان يتحرك دوما وان يكون ساكنا .
- هذا ما يظهر .

المطلب السابع
الهوية والفارق (البرهان بطريقة الحذف)

- ان كان الواحد قد احتل العلاقة ، على ما تقدّم ، فلا بدّ لـــــــه
واهم الحق ، ان يكون هو عين ذاته ، وان يكون غير ذاته . وان يكون بالنظر
الى الآخرين عين ذاته وغيرا .
- وكيف ذلك ؟
- كل شي * بالنظر لكل شي * هو لا ريب على هذه الحال . انه اما عين
ذاته واما غير (الهوية والفارق) . وان لم يكن لا عين ذاته ولا غيرا ، فقد
يكون اما قسما ما يقارن به ، واما كلا بالنظر الى القسم .
- هذا ما يظهر .
- فهل الواحد اذن هو قسم من ذاته ؟
- ولا على اى وجه .
- فلن يكون الواحد بالتالي كلا لذاته كالكل بالنظر الى القسم ، على انــــه
قسم لذاته ؟
- في الواقع الامر غير ممكن .
- ولكن هل الواحد يا ترى غير واحد ؟
- كلا بكل تأكيد .
- فلن يكون ايضا ولا ريب غير ذاته .
- كلا بدون ريب .
- فان لم يكن اذن لا غيرا ولا كلا ولا قسما بالنظر الى نفسه ، الا تحتــــم
الضرورة ان يكون عين نفسه ؟
- تحتّم ذلك .
- فما باليك ؟ ما يوجد في ذاته ، اذ يوجد في عين ذاته ، الا تحتــــم

- الضرورة ان يكون مغايرا لذاته اذا ما وجد في غير ذاته ؟
- هذا ما يتنبأ لي ، انا على الاقل .
- لا ريب ان الواحد قد بدا لنا على هذه الحال ، كائنا هو نفسه بآن واحد في نفسه وفي غيره .
- فعلا هذا ما بدا عليه .
- وبالتالي على ما تنبأ قد يكون الواحد عندئذ من هذه الناحية غير ذاته .
- قد تنبأ لنا ذلك .
- وما قولك ؟ ان كان شي " مغايرا لشي " ما ، في كونه مغايرا لن يكون غيرا ؟
- بحكم الضرورة .
- فكل الاشياء التي ليست واحدا ، ليست جميعها مغايرة للواحد ، والواحد مغايرا لجميع ما ليس بواحد ؟
- وكيف لا ؟
- وبالتالي يكون الواحد عندئذ مغايرا الاشياء الاخرى .
- يكون مغايرا .
- انظر اذن . ما هو عين ذاته وما هو مغاير اليها كلاهما نقيضين الواحد للآخر .
- وكيف لا ؟
- فهل يروم اذن ما هو عين ذاته ان يوجد في الغير ، او ان يوجد الغير يوما في ما هو عين ذاته ؟
- لن يروم احدهما ذلك .
- ومن ثمة اذا لم يوجد الغير ولا مرة واحدة في ما هو عين ذاته ، فلا واحد من الموجودات يوجد في الغير فترة ما . لانه ان وجد في واحد منها لأية فترة ، ففي ذاك الوقت يكون الغير في ما هو عين ذاته . أليس هكذا ؟

- هكذا .
- ولكن بما ان الغير لا يوجد ابدا في ما هو عين ذاته ، فهو لا يوجد اذن في احد الموجودات.
- براهينك مصيبة .
- وبالتالي لن يسكن الغير لا في التي ليست بواحد ، ولا في الواحد ايضا .
- فعلا لن يسكن .
- ومن ثمة لن يكون الواحد بالغير مغايرا لما ليس بواحد ، ولا ما ليس واحدا مغايرا بالغير للواحد .
- كلا فعلا .
- واكيد انها لن تكون بذاتها متغايرة فيما بينها ، ان لا تشترك في الغير .
- فعلا وكيف تكون بذاتها متغايرة ؟
- وان لم تكن غيرا بذاتها او بالغير ، فعندئذ الا تتهرب تماما من ان تكون متغايرة فيما بينها ؟
- تتهرب .
- ولكن الموجودات التي ليست واحدة لا تشارك الواحد ايضا ، وايم الحق لانها لن تكون في تلك الحال لا واحدا ، وانما تكون واحدا من جهة ما .
- اعتباراتك صحيحة واضحة .
- والا واحدة لن تكون بالتالي عددا . لانها هكذا لن تكون لا واحدا قطعا ، اذا حوت العدد .
- فعلا لن تكون اذن .
- وما بالك ؟ هل اللاواحدة اجزاء الواحد ؟ الا تشترك اللاواحدة عندئذ في الواحد على هذه الحال ؟
- انها عندئذ تشترك .
- فان كان الواحد واحدا من كل النواحي ، واللاواحدة لا واحدة

المطلب الثامن

التشابه والتباين

- وهل هو اذن مشابه ذاته ولا مشابه ، ومشابه الموجودات الاخرى ولا مشابه ؟
- ربما بدا اذن مغايرا الموجودات الاخرى ، فالاخرى من بعض الوجوه قد تكون مغايرة له .
- وما قصدك يا تسرى ؟
- واذا هو مغاير هكذا الموجودات الاخرى ، كما ان الاخرى مغايرة اياه ، فكلاهما اذن مغاير لا اكثر ولا اقل .
- وماذا ينجم في الواقع عن ذلك ؟
- ان كانت المغايرة لا اكثر ولا اقل (من الطرفين) ، فهي ماثلية .
- اجل .
- فمن حيث احتمل اذن الواحد ان يكون مغايرا الاشياء الاخرى ، واحتملت هذه على النحوة انه ان تكون مغايرة اياه ، من هذه الناحية قد يكون الواحد معانها عين المعاناة بالنظر الى الاشياء الاخرى ، والاخرى عين المعاناة بالنظر اليه .
- وماذا تعني ؟
- الامر التالي : كل اسم من الاسماء الا تطلقه على شي ما ؟
- هذا ما افعله بالضبط .
- فما بالك اذن ؟ اللفظة عنها قد تنطق بها مرارا او مرة واحدة ؟
- فعلا ، مرارا او مرة .
- فاذا نطقت اذن باللفظة مرة ، اتستدعي ذاك الشيء الذي له الاسم ، وان نطقت بها مرارا لا تستدعيه ؟ ام اذا تلفظت بعين الاسم مرة

- فلن يكون الواحد جزءاً من الموجودات الـلاواحدة ولا كلا لها كـأجزاء منـه .
- ولا الـلاواحدة أيضاً أجزاء للواحد . ولن تكون كلا للواحد على أنه جزء ..
- لا فعلاً .
- إلا أننا قد أكدنا أن الأشياء التي ليست أجزاء ولا كليات ولا مغايرة بعضها لبعض تكون عن ذاتها فيما بينها .
- أجل قد أكدنا .
- أتؤكد من ثمة أن الواحد لما كان بالنظر إلى الـلاواحدة على هذه الحال ، أتؤكد أنه عن الذات وأبـتـها ؟
- نؤكد .
- وبالتالي ، على ما يبدو ، الواحد غير الأشياء الأخرى وغير ذاته ، وهو عين تلك الأشياء أيضاً وعن ذاته .
- يكاد يظهر كذلك ، اللهم من هذا الحديث .

- وهذا صحيح ايضا .
- ولكن بحقك قد ظهر ايضا ان الواحد هو عين الاشياء الاخرى .
- قد ظهر ذلك فعلا .
- ولكن كون الواحد عين الاشياء الاخرى بكونه غير الاشياء الاخرى هو معاناة ولا ريب عكسية .
- هذا بلا شك اكيد جدا .
- فقد ظهر مشابها من حيث هو مغاير .
- نعم .
- هالتالي من حيث هو عين الشيء يكون لا مشابها ، بمعاناة تعاكس معاناة الشبيه . والغير يمت من بعض الوجوه الى الشبيه . اليس كذلك ؟
- اجل .
- هالتالي يكون الواحد عين الشيء باللامشابهة ، والا لا يكون معاكسا الغير .
- هذا ما يبدو .
- ومن ثمة يكون الواحد مشابها ولا مشابها الاشياء الاخرى . ومن حيث هو غير يكون مشابها ، ومن حيث هو عين الشيء لا مشابها .
- اذن على ما يبدو ، اكيد ان الواحد ينطوى على مثل هذا المنطق
- لانه ينطوى ايضا على المنطق التالي .
- اى منطق ؟
- انه يحتمل ان يكون لا آخر من حيث احتمل عين الشيء . واذا احتمل ان يكون لا آخر لا يكون لا مشابها . وان لا يكون لا مشابها يكون مشابها ومن حيث احتمل ان يكون آخر فقد اتصف بصفة الاخر ، وان اتصف بهذه الصفة فقد احتمل ان يكون لا مشابها .

- او مرارا تقول حتما ضرورة عين الشيء د وما ؟
- وما السبيل بحقك ؟
- ليس اذن اسم الغير للدلالة على شيء ما ؟
- بكل تأكيد .
- وبالتالي ، عندما تنطق به ، سواء مرة ام مرارا ، لا تشير به الى شيء آخر ولا تسمي امرا ما سوى ما وضع له الاسم .
- حتما .
- فأكسيد ، عندما نقول عن الاشياء الاخرى انها غير الواحد ، وعن الواحد انه غير الاشياء الاخرى ، ونكون لفظنا لفظة الغير مرتين ، انفسا لا نقول شيئا زائدا في احدهما ، واننا نقول اللفظة عنها في تعبيرنا عن تلك الطبيعة بال ضبط التي وضع الاسم لها .
- دون اى ريب .
- وبالتالي من حيث يفاير الواحد الموجودات الاخرى ، وتفاير الاخرى الواحد فكل الطرفين يعانيان الغير عنه لا غيرا آخر ، ومعاني الواحد عندئذ عين الغير الذى تعانيه الاشياء الاخرى . وما يعاني عين المعاناة هو شبيه من بعض الوجوه . ليس هكذا ؟
- اجل .
- فأكسيد ان الواحد من حيث يحتل ان يكون مفايرا الاشياء الاخرى بهذه المعاناة عنها يكون حينئذ بجملته مشابها الاشياء طرا ، لانه بجملته هو مفاير لها برمتها .
- هذا ما يبدو .
- ولكن وايم الحق . المشابه هو عكس الالمشابه .
- نعم .
- ومن ثمة فالغير عكس ما هو عين الشيء .

- اقوالك صحيحة واضحة.
- وان ان الواحد عين الاشياء الاخرى ولا نه غير ، من هذين الوجهين وعلى كل منهما يكون عندئذ مشابه الاشياء الاخرى ولا مشابه .
- بكل تأكيد .
- الا يكون على النوعينه بالنظر الى ذاته ؟ لانه بالضبط قد ظهر غير ذاته وعين ذاته . وسيظهر على الحالتين وفي كل منهما ماثلا ذاته .
- بحكم الضرورة.

